

الموافقات

في

أصول الشريعة

أبوالسحاق الشافعي

المجلد الثاني

قلم
العبد العزبي



الموافقات

في

اصول السريعة

تأليف الشيخ أبي

وهو المسمى بـ **الشيخ الفاضل المالكي المتوفى ٧٩٠ هـ**

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميها ، وتخرج احاديثه ، وتقد آرائه نقداً عليها
يستمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير شيخ علماء دمايط

الشيخ عبد الله دراز

═══════

وقد عني بضبطه وتفصيله ووضع رآجه الاستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص

بلازهر الشريف

المجلد الثاني

كتاب المقاصد

وهو القسم الثالث من الموافقات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب المقاصد

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان :

« أحدهما » يرجع الى قصد الشارع . « والآخر » يرجع الى قصد المكلف .
فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء (١) ، ومن جهة
قصدته في وضعها للافهام ، ومن جهة قصدته في وضعها للتكليف . بمقتضاها ، ومن
جهة قصدته في دخول المكلف تحت حكمها . فهذه أربعة أنواع

(١) أى بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى ويكون ماعداه كأنه تفصيل له .
وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين ، فإن هذا في المرتبة الأولى
بالنسبة الى قصدته في افهامها وأنها يراعى فيها ممود الامين في عرفهم وأنسابهم
مثلا ، وكذا بالنسبة الى قصدته في وضعها للتكليف بمقتضاها وأن ذلك إنما يكون فيما
يطيقه الانسان من الافعال المكسوبة ، لاما كان في مثل القرائن كشهوة الطعام
والشراب فلا يطلب برفعها مثلا ، وتفاصيل ما يضبط به ما يصح أن يكون مقصودا
للتكليف به وما لا يصح ، وكذا بالنسبة الى قصدته دخول المكلف تحت أحكام
التكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المكلف على العمل بها ، وأنها كلية لا تخص
بعضا دون بعض ، وأن الاعتبار في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حده الشرع
لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم ، وأنه لا يلزم من كون مصالح التكليف عائدة على
العباد لا غير في العاجل والآجل أن يكون نيلها خارجا عما رسمه الشرع له
وهكذا من تفاصيل هذه الانواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة
فلها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها ، كإسباتي له بسط ذلك كله

ولنتقدم قبل الشروع في المطلوب (مقدمة كلامية) مسألة في هذا الموضوع :
وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً وهذه
دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً . وليس هذا موضع ذلك .
وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة
بعلة البتة ، كما أن أفعاله كذلك ، وأن المعزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى
معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين . ولا اضطرر^(١)
في علم أصول الفقه إلى إثبات العمل للأحكام الشرعية ، أثبت ذلك على أن العمل بمعنى
العلامات المعروفة للأحكام خاصة . ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة

والمعتمد إنما هو أننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد
استقراء لا ينازع فيه الرازي ، ولا غيره ، فإن^(٢) الله تعالى يقول في بعثه
الرسول وهو الأصل : (رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ
حُجَّةٌ بِمَا رُسُلُوا) (وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) وقول في أصل الخلقة :
(وهو الذي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ
يَبْتَليكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) (وما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)
على وجه لم يسبق إليه رحمه الله

وللاحظ أنه ليس المراد من كتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر . لأنك إذا
قسمت هذه المقاصد بما ذكره في الأصول تجد أنها تعد في مبادئ الفن . فمثلاً
تراهم يعدون الكلام في المحكوم به والمحكوم عليه من المبادئ ، ولا يخفى عليك
أن النوع الثالث — بجميع المسائل التي ذكرها فيه — من قبيل الكلام في المكلف
به وأنه لا بد أن يكون مقدوراً للعبد داخلاً تحت كسبه . وهكذا الباقي من الأنواع
الأربعة إذا تأملتها تجدها من المبادئ لا مقاصد الفن التي هي الأدلة . الأهم إلا على نوع
من التوسع في الأصول بأن كل ما أبنى عليه فقه فهو من أجزاء الأصول . ولا حاجة إليه
مع ظهور الغرض

(١) أي إني أتاني له أقول بالقباس وأنه دليل شرعي

(٢) أي ولا يخفى للرازي أن يقول في هذه الحال العامة أنها علامات . أحكام . ثم

لا يخفى عليك أنه يستعمل كلمة (العلة) في كتابه بمعنى الحكمة . لأنه

(الذي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا)

وأما التماثيل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن نحصي،
كقوله بعد آية الوضوء: (ما يريدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَيْسَ يُرِيدُ
لِيُظْهِرَكُمْ وَيُذِيبَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ) وقال في الصيام: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا
كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لِمَ تَقُونَ) وفي الصلاة: (إِنَّ الصَّلَاةَ) (١) تَنْهَى
عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) وقال في القبلة: (فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ
لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ) وفي الجهاد: (أُوذِيَ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِيكُمْ ظُلُمًا) وفي
القصاص: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) وفي النفر على
الأنوحيد: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا ، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا
عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) والمقصود التنبيه

وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم ، فنحن
نقطع بأن الامر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة . ومن هذه الجملة (٢) ثبت
القياس والاجتهاد ، فلنجر على مقتضاه — ويبقى البحث في كون ذلك
واجباً أو غير واجب موكولاً الى علمه — فنقول والله المستعان :



(١) أخذ المعنى على أنه علة للامر بأقامة الصلاة . وتأمله

(٢) سيأتي له في كتاب الاجتهاد — في المسألة العاشرة — توسع في هذه الجملة وفي
تفاريع القواعد الفقهية على اعتبار المصالح

النوع الأول

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى (١) ﴾

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في المطلق . وهذه المقاصد لا تعدو
ثلاثة أقسام : « أحدها » أن تكون ضرورية . « والثاني » أن تكون حاجية
« والثالث » أن تكون تحسينية .

(فأما الضرورية) فعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث
إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة
وفي الأخرى قوت النجاة والنعيم ، والرجوع بالخسران المبين .

والحفظ لها يكون بأمرين : « أحدهما » ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها .
وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود (٢) . « والثاني » ما يدرأ عنها
الاختلال الواقع أو المتوقع فيها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم
فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود ، كالإيمان (٣) ،

(١) سيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان واف للمقاصد الشرعية وتقريرها
ومكملاتها وإن كان على نحو آخر

(٢) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل ما به قيامها وثباتها .
ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك ما به تنعدم ، كالجنائيات . فلا يقال : إن مراعاتها
من جانب الوجود به بل الصلاة وتناول الأكلات ملاءمة مراعاة لها من جانب
العدم ، إذ بفعل هذا الأشياء التي بها الوجود والاستقرار لا تنضم مدنياً أو لا طعناً
عليها العدم . فما كان مراعاة لها من جانب الوجود هو أيضاً مراعاة لها من جانب
العدم بهذا المعنى

(٣) قال في التحرير وشرحه : حفظ الدين يكون بحجب الجهاد . وتقوية . اع

والنطق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وما أشبه ذلك .
والعادات راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً ؛ كتناول (١)
المأكولات ، والمشروبات ، والملبوسات ، والمسكنات ، وما أشبه ذلك . والمعاملات
(٢) راجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود ، والى حفظ النفس والعقل
أيضاً ، لكن بواسطة الامادات . والجنائيات — وبمجموعها (٣) — الأثر بالمعروف والنهي
عن المنكر — ترجع الى حفظ الجميع من جانب العدم .

والعبادات والعادات قد مثلت . والمعاملات ما كان راجعاً الى مصلحة
الانسان مع غيره ، كاتخاذ الأملأك بدوس أو بغير عوض ، بالمقد على الرقاب
الى البدع ، ويقول الحنفية ان وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفر بل لكونهم حرباً علينا ،
ولذلك لا يحارب الذمي والامن ، ولا تقتل المرأة والراهب ، وقبلت الجزية . وهذا
لا ينافي أنه لحفظ الدين : إذ حفظ الدين لا يتم مع حربهم المفدى الى قتل اسلم أو قتله
عن دينه اه

فأنت ترى المؤلف توسع في حفظ الدين فجعله مقصداً لجمع التكليف
أصولها وفروعها . ولعله لا يوافق قوله بعد : (قلنا : اعاد في كل ملة) لأن ذلك قد
لا يسلم بالنسبة الى الزكاة الخ

(١) أى أصل تناول الغذاء الذى يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل . أى فى
الحاجيات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ أى بما يكون تركه غير محل بالنفس
والعقل ولكنه يؤدى الى الضيق والمخرج . فالفرق بين المقامين واضح

(٢) أى بالتقدير الذى يتوقف عليه حفظ النفس والمال . فهى بهذا التقدير الضرورى .
وهذا هو الذى عنه الأمدى بجهل المعاملات من الضرورى . أما معنى البيع وملا
فليس من الضرورى بل من الحسبى . خلافاً لما المخرجين . وبهذا يوضح لك ما يأتى ،
لذلك فى هذه المسألة والملة التى تلها

(٣) مثله : زكاة والظاهر أنها مقدمة من تأخير وأن موضحها بل قوله : (والعبادات
والعادات قد مثلت) وهى راجعة الى جميع ما تقدمها يخفف من جانب الوجود والعدم .
ومعنى — وبها تجمع ذلك أنها تتفق به حجبها وتغيبها من باب تكميل أبواب
الشريعة ، إذ ما من أمر ولا نهي إلا يتفق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر —
ثم أخبر عن الجائيات بأنها ترجع الى حفظ ما سبق من جانب العدم . ثم أكمل المقام
بالتمثل بالمعاملات والجنائيات لأنه مثل لغيرها آنفاً . وسأبقى فى المسألة الثانية من

أو المنافع أو الأبدان . والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال وينتلفي تلك المصالح ؛ كالتعويض والديات — للنفس ، والحد — للعقل ، وتضييق (١) قيم الأموال — للنسل ، والقطع والتضييق — للمال ، وما أشبه ذلك .

وجموع الضراريات خمسة . وهي : (٢) حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة (٣)

(وأما الحاجيات) فعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب . فإذا لم تُراعَ دخل مبحث الكتاب في قوله : (وجامعاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ما يساعده على ما قررناه في فهم قوله هنا : (ويجمعها الخ)

(١) الذي قاله غيره أن حفظ النسل شرع لحد الزنا جلداً ورجماً ، لانه مؤد إلى اختلاط الأنساب ، المؤدى إلى إقطاع التمسك من الآباء ، المؤدى إلى إقطاع النسل وارتفاع النوع البشري من العلى للنازل مكذا : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل

(٢) ترتيبه من العلى للنازل مكذا : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل والمال . على خلاف في ذلك . فإن بعضهم يقدم النفس على الدين

(٣) قال في شرح التحرير : حصر المقاصد في هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء فبعد هذا لا يمتنع أن الشوكاني تأمل التوراة والإنجيل فلم يجد فيها إلا إباحة الخمر مطلقاً . على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسهم تحريمها عندهم . وعلى فرض صحة ما عثرى للشوكاني — لو قيل أن الممنوع في جميع الشرائع ضياع العقل وأساس الخمر تذهبه وقائم بعود ، لكان له وجه .

أما تريض الغنائم من الامم السابقة لحرق النار السماوية بجمعها في مكان خاص وعدم نيل شيء منها فظاهر أنه ليس من إتلاف الإنسان للمال . وكان تحريمها عليهم لحكمة تخليص نفوسهم من قصد الغنائم بالجهد . وقد رخص فيها في شرعنا خاصة كما في الحديث : (ولم تحل لأحد قبلي) . وقصة : (فطلق مسحاً بالسوق والاعتاق) ليس فيها إتلاف لها . بل إما أن يكون من باب استمراضها وتفقد أحوالها يده لا بالسيف كما حققه الفخر ، وإما أن يكون ذلك تقرباً إلى الله باحباله لا بكل الفقراء كما هو المشهور ، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها في سبيل الله

على المكافئين — على الجملة ^(١) — الحرجُ والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المادى المتوقع فى المصالح العامة

وهي جارية فى العبادات، والمعاملات، والجنائز:

فى العبادات كالرخص المحقة، بالنسبة إلى حقوق المشقة بالمرض والسفر. وفى المعاملات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، ما كلاً ومشرباً ومابساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذلك. وفى المعاملات كالفراض ^(٢)، والمساواة، والسلام، والغناء للتوابع فى العقد على المتبوعات، كثمرة الشجر، ومال العبد. وفى الجنائز كالحكم بالآث، والتسمية، والقسامة، وضرب الدبة على العاقلة، وتضمين الصنائع، وما أشبه ذلك

(وأما التحسينات) فمنها ما الأخذ بما باقى من محاسن العادات، ونجسب الأحوال المداسات التى تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق

وهي جارية فيما جرت فيه الأويان:

فى العبادات كإزالة النجاسة — وبالحلة الطهارات كلها — وسر العودة، وأخذ الزينة. والتترب بنوافل الطهيرات من الصدقات والقربات، وأشباه ذلك. وفى العادات كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات، والمشارب المستخبثات، والإمراف والإقرار فى المتناولات. وفى المعاملات كالتمن من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلاء، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة

(١) أى ليس كل المكافئين يدخل عليه الحرج يفقد هذه الحاجيات

(٢) بل سائر المعاملات التى لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات

انجس كما اشرنا إليه فيما سبق، لا ما يبطيه ظاهراً أنواع الامثلة من خصوص ما كان له أصل حظير لدخوله تحت قاعدة منع كل واستثنى ذلك منه حتى عذر رخصة بالاطلاقات الاربعة السابقة

منصب الإمامة . وإنكاح نفسها . وطالب العتق وتوابعه من السكينة والتقدير وما أشبهها . وفي الجنائيات كنم قتل الحر بالعبد ، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد

وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها . فهذه الأور راجعة الى المحاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية ، إذ ليس فقد أيها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي ، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين

(المسألة الثانية)

كل مرتبة من هذه المراتب ينضم اليها ما هو كالتمتة والتكملة ، مما لو فرضنا فقدم لم يخل بحكمتها الأصلية

فأما الأولى (١) فنحو التماثل في القصاص . فإنه لا تدعو اليه ضرورة ، ولا تظهر فيه شدة حاجة . ولكنه تكميلي (٢) . وكذلك ففة النمل ، وأجرة المثل ، وقراض المثل (٣) ، والمنع من النظر الى الأجنبية ، وشرب قليل المسكر ، ومنع الربا ، والورع اللاحق في المتشابهات ، وإظهار شعار الدين ، كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة ، والقيام بالرحن والحيل والإشهاد في

(١) أي مرتبة الضرورات

(٢) أي أيها هو مكمل لحكمة القصاص : فإن قتل الاعلى بالادنى مؤد الى توران نفوس العصبية فلا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر والحياة التي قصد ما الشرع منه . ومثله تحريم قليل المسكر ، لانه بما فيه من لذة الطرب يدعو الى الكثير المضيع للمقل . فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير . فيحمل كلام المؤلف على هذا الغرض (٣) أي ان هذه الامثلة الثلاثة مكمل للضروري من صفات المال للطارفين . كما أن منع النظر للاجنبية مكمل للضروري من حفظ النمل بالمنع من الزنا ، لان النظر مقدمة للزنا وداعية اليه . وتحريم داعية المحرم ثبتها الدليل الشرعي . وكذا منع الربا تكميل لحفظ المال الذي هو ضروري ، فان الزيادة

البيع ، إذا قلنا إنه من الضروريات
وأما الثانية فمك اعتبار^(١) الكفء ومهر المثل في الصنيرة . فإن ذلك كاه
لا تدعو اليه حاجة مثل الحاجة الى أصل النكاح في الصنيرة . وإن قلنا إن
البيع من باب الحاجيات ، فلا إلهاد والرهن والحيل من باب التكملة . ومن ذلك
الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة . وجمع المريض الذي يخاف
أن يغلب على عقله . فهذا وأمثاله كالكمال لهذه المرتبة . إذ لو لم يُشرع لم يُخل
بأصل التوسعة والتخفيف

وأما الثالثة فمك آداب الأحداث ، ومندوبات الطهارات ، وترك إبطال
الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة ، والإففاق من طيبات المكاسب ،
والاختيار في الضحايا والعقيقة والعق ، وما أشبه ذلك . ومن أمثلة هذه المسألة
أن الحاجيات كانتمة للضروريات . وكذلك التحسينات كالتمكلة للحاجيات ،
فإن الضروريات هي أصل المصالح ، حسبما يأتي تفصيل ذلك بعد هذا
إن شاء الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾

كل تمكلة قلماء من حيث هي تمكلة - شرط ، وهو أن لا يعود اعتبارها
على الأصل بالإبطال . وذلك أن كل تمكلة يفضى اعتبارها الى رفض أصلها ،

جزء من مال الدافع يذهب هدرا بدون مقابل . مبر شرعا . والورع تكميل
لأمر من نوعه : فإن كان في عبادة فمكمل لها . وإن كانت في عادة أو معاملة
فمكمل لذلك

(١) فإن أصل المقصود من النكاح وإن كان حاصلًا بدونهما لكهما أشد
إفضاء لنوام النكاح وتأمم الالفه بين الزوجين . ومابه دوامه من مكملاته .

فلا يصح اشتراطها عند ذلك ، لوجوبين :

(أحدهما) أن في إبطال الأصل إبطال التكلفة ، لان التكلفة مع ما كلفته كالصفة مع الموصوف . فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي الى ارتفاع الموصوف ، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا . فاعتبار هذه التكلفة على هذا الوجه مؤد الى عدم اعتبارها . وهذا محال لا يتصور . وإذا لم يتصور لم تُعتبر التكلفة واعتبر الأصل من غير مزيد .

(والثاني) أننا لو قدرنا تقديرًا أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية ، لسكان حصول الأصلية أولى ^(١) لما بينهما من التفاوت وبيان ذلك أن حفظ المهجة مهم كلي ، وحفظ المروءات مستحسن . فحُرِّمت النجاسات حفظ المروءات ، وإجراء لأهلها على محاسن العادات . فإن دعت الضرورة الى إحياء المهجة بتناول النجس ، كان تناوله أولى

وكذلك أصل البيع ضروري ، ومنع الفرر والجهالة مكمل . فلو اشترط في الفرر جهلة لأنهم باب البيع ، وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية ^(٢) ، واشترط حضور الموضين في الماوضات من باب التكميلات . ولما كان ذلك ممكنًا في بيع الأعيان من غير عمر ، منع من بيع المدوم ^(٣) الا في السلم . وذلك في الإجازات ممنع . فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها ، والإجارة محتاج

- (١) أي تحصيلها أول بالاعتبار . فيجب أن ترجح على التكميلية . لان حفظ المصلحة يكون بالأصل وغاية التكميلية أنها كالساعد لما كلفته . فإذا عارضته فلا تعتبر
- (٢) فتكون الإجارة ضرورية كالاستئجار لارضاع من لا مرضعة له وترتيبه . وقد تكون حاجية وهو الاكثر . ومنه يقال في البيع وسائر المعاملات . باعتبار توقف حفظ احد الضروريات الخمسة أو عدم التوقف
- (٣) المقابل للحضور الغيبة . والمقابل للعدم الوجود . فاما أن يقول (واشترط وجود الموضين) ثم يقول : (منع بيع المدوم الا في السلم)

البها ، فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد . ومثله جارٍ في الإطلاع على العوارث لللباضة والمداواة وغيرها

وكذلك الجهاد مع ولاية الجور قال العلماء بجوازه ، قل مالك : لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين . فالجهاد ضروري ، والوالي فيه ضروري ، والعدالة فيه مكملة للضرورة ، والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر . ولما جاء الأمر بالجهاد مع ولاية الجور ^(١) عن النبي صلى الله عليه وسلم

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاية السوء ^(٢) فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة ، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة ^(٣) ، والمصلحة مكملة لذلك المطلوب . ولا يبطل الأصل بالتكهة

ومن إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضرورتها ^(٤) . فإذا أدى طائفة إلى أن لا تصل . - كاربض غير القادر - سقط المكمل . أو كمن في انماها خرج ، ارتفع الحرج عن لم يكمل ، وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة . وسنن العورة من باب محاسن وهو ظاهر . وإما أن يقول كما قالوا لا تم يقول : (منع من بيع الغائب إلا في السلم) فيعترض عليه بأن بيع الغائب الموصوف جائز . ومقتضى قوله بعد : - (فاشترط وجود المنافع وحضورها) ثم قوله (وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد) أن غرضه بقوله (واشترط حضور العوضين) اشتراط وجودهما وحضورهما . ولما كان الحضور يحرم الوجود استغنى به عنه أولاً . فيبقى الكلام في اشتراط الحضور في البيع وقد علمت ما فيه

(١) و(٢) قال رسول الله ﷺ : الجهاد واجب عليكم مع كل أمير ، برأ أو فاجراً . والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم ، برأ أو فاجراً ، وإن عمل الكفار ما أخرجه أبو داود أقول قال صاحب كتاب التمايز في الموضوعات : حديث الصلاة خلف كل بر وفاجر قد ورد من طرق . قال الدارقطني والعقيلي ليس في ذلك شيء . يصح عنه ﷺ . وسئل أحمد عنه فقال : ما نعرفه أنه

٣٠ ، أي المكمل للضرورة كما سبق له . والعدالة في الإمام مكمل لهذا المكمل . والمناسب (للضرورة) أي أن الصلاة من الضرورات الخمس وهذا القيام مكمل لها

١٦ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداءً (المسألة الرابعة)

الصلاة . فلو طلب على الإطلاق امتدح أداؤها على من لم يجد ساتراً ، إلى أشياء من هذا القبيل في الشريعة تفوق الحصر . كلها جار على هذا الأسلوب وانظر فيما قاله الفزالي في الكتاب المستظهر في الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة واحمل عليه نظائره

المسألة الرابعة

المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق ، لاختلاً باختلاله بإطلاق . ولا يلزم من اختلالها اختلال الضروري بإطلاق . نعم قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما . وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما . فذلك إذا حوفاً على الضروري فينبغي المحافظة على الحاجي . وإذا حوفاً على الحاجي فينبغي أن يحافظ على التحسيني ، إذا (١) ثبت أن التحسيني يخضع للحاجي ، وأن الحاجي يخضع للضروري . فإن الضروري هو المطلوب (٢)

فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها

(أحدها) أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكيلي

(والثاني) أن اختلال للضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق

(والثالث) أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال للضروري

(والرابع) أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق

تلال للضروري بوجه ما

١٠. ابن الأصيل (إذ) ، لا (إذا) ، كما يفيد السياق

١١. في الأصل والاشتد في الطلب ولا لكل مطلوب . وسيأتي له ما يفسره في آخر المسألة

الضروري أصل للحاجي والتحسيني . فيلزم من عدمه عدمهما . وقد ينمكس ١٧

(والخامس) أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري
(بيان الاول) أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة
المدكورة فيما تقدم . فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها بحق إذا
انخرمت لم يبق للدنيا وجود - أهني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف -
وكذلك الأمور الأخرى لا قيام لها الا بذلك

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجي . ولو عدم المكلف لعدم من
يتدين . ولو عدم العقل لارتفع التدين . ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء .
ولو عدم المال لم يبق عيش - وأهني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به
المالك من غيره اذا أخذه من وجهه . ويستوى في ذلك الطعام والشراب واللباس
على اختلافها ، وما يؤدي اليها من جميع المتمولات - فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء .
وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للأخرة
وإذا ثبت هذا فالأمر الحاجية إنمأى حائمة حول هذا الحمى ؛ إذ هي
تتردد على الضروريات تكملها بمحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات ،
وتعمل بهم فيها الى التوسط والاعتدال في الأمور ، حتى تكون جارية على وجه
لا يميل الى إفراط ولا تفريط

وذلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم الفرور والجهالة في السبوع ، وكما نقول
في رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض حتى يجوز له الصلاة قاعداً ومضطجعا ،
ويجوز له ترك الصيام في وقته الى زمان صحته ، وكذلك ترك المسافر الصوم

١٨ النوع الأول مفاده وضع الشريعة اجتماعاً - (المسألة الرابعة)

وشطر الصلاة ، وسائر ما تنقسم في التمثيل ، وغير ذلك . فإذا فهم هذا لم يرتب
المائل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية
وهكذا الحكم في التحسينية ؛ لأنها تسكمل ما هو حاجي أو ضروري .
فإذا كملت ما هو ضروري فظاهر . وإذا كملت ما هو حاجي فلحاجي مكمل
للضروري ، والمكمل للمكمل . فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل للضروري
ومبنى عليه

فبينان الثاني يظهر ما تقدم ، لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل
المقصود ، وأن ما سواه مبنى عليه كوصف من أوصافه ، أو كفرع من فروعها ،
من اختلاط اختلال الباقيين ؛ لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع من يلب أولي
فقرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الجملة والفرع .
وكذلك لو ارفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار الماتقية ؛ فإن ذلك من أوصاف
القصاص ، ومحال أن يثبت للوصف انتفاء الموصوف . وكذا إذا سقط عن المنى
عليه أو الماتق أصل الصلاة . لم يمكن أن يبقى عليهما حكم القرعة فيها ، أو
التكبير ، أو الجملة ، أو الطهارة الحديثة أو الخبثية . ولو فرض أن تم حكماً هو
ثابت لا مرفوع ذلك الأمر ، ثم بقى الحكم بقصوداً لذلك الأمر ، كان هذا
فرض محال . ومن هنا يبرهن مثلاً أن الصلاة إذا ارتفعت ارفع ما هو تابع لها
ومكمل ، من القرعة والتكبير والدعاء وغير ذلك ؛ لأنها من أوصاف الصلاة
بالفرض . فلا يصح أن يقال إن أصل الصلاة هو المرفوع ، وأوصافها بخلاف ذلك
وكذلك قول إذا كان أصل الصلاة منهيّاً عنه قصداً ، أو الصيام كذلك
كالنهي عن الصلاة في طرفي النهار ، والنهي عن الصيام في العيد ، فكل ما تنصف
به من مكلائها مندرج تحت أصل النهي ، من حيث نهى عن أصل الصلاة
لحق لهاحية اجتماعية في الواقع ؛ لأن النهي عن العبادة المخصوصة من حيث هي كذلك .

الضروري أصل للحاجي والتحسيني . فيلزم من عدمه عدمها . وقدينعكس ١٩

ولا تكون منهيًا عنها إلا بمجموع أقوالها وأقوالها . فاندرجت المكالات تحت
النهي بانسراج الكل

ولا يقال : إن لهذه الأشياء حقائق في أنفسها لا تكون منهيًا عنها بذلك
الاعتبار ، فلا يلزم أن تكون منهيًا عنها مطلقا . وإذا لم تكن منهيًا عنها إلا
بالإطلاق ، لم يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هي تابعة له . فلا يلزم من اختلال الأصل
اختلال الفرع كما أصلت . وأيضا فإن الوسائل لها مع مقاصدها هذه القضية :
كالطهارة مع الصلاة . وقد ثبتت الوسائل شرعا مع انتفاء المقاصد ، كجر المومني
في الحج على رأس من لا شعر له . فلا شيء إذا كان لها حقائق في أنفسها فلا
يلزم من كونها وضعت مكاملة أن ترتفع بارتفاع المكمل

لأننا نقول : إن القراءة والتكبير وغيرها لها اعتباران : إعتبار من حيث
هي من أجزاء الصلاة ، واعتبار من حيث أنفسها . فأما اعتبارها من الوجه
الثاني فليس الكلام فيه . وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكاملة
للصلاة وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف . ومن الحال بقاء الصفة
مع انتفاء الموصوف ؛ إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلا . فكذلك ما كان في
الاعتبار مثله . فإذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمل مع انتفاء للمكمل .
وهو المطلوب وكذلك الصوم وأشباهه

وأما مسألة الوسائل فأمر آخر . ولكن إن فرضنا كون الوسيلة
كالوصف المقصود بكونه موضوعا لأجله^(١) ، فلا يمكن . والحال منه — أن
تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد ، لأن يدل دليل على الاحتكم ببقائها^(٢) . فتكون
(١) ككتاب أنواع الطهارة لأجل الصلاة ، لا يبقى هذا الطلب إذا ارتفع
طلب الصلاة

(٢) أي بقاء طلبها . أي فإذا دل دليل على طلبها يقطع النظر عن اعتبارها
وسيلة إلى مقصد آخر ، فذلك لا مانع منه أن يكون الشيء مقصودا لنفسه ومقصودا
ليحسكون وسيلة لتغير باعتبارين . فالوضوء مثلا عبادة مقصودة في نفسها ، ووسيلة
إلى مقصد آخر هو الصلاة والطواف ومن المصحف وهكذا . قد لا يكون

٢٠ النوع الأول مقاصد وضع للشرعية ابتداء - (المسألة الرابعة)

إذ ذاك مقصودة لنفسها. وإن أنجز مع ذلك أن تكون وسيلة الى مقصود آخر فلا امتناع في هذا . وعلى ذلك يحمل إمرار الموصي على شعر من لا شعر له
وبهذه القاعدة يصبح القول بإمرار الموصي على رأس من ولدختونا بناء على أن
ثم ما يدل على كون الإمرار مقصودا لنفسه ، والألم يصح . فالقاعدة صحيحة . وما
اعترض به لا تقض فيه عليها . والله أعلم بشيئه وأحكم
(بيان الثالث) أن الضروري مع غيره كالوصوف مع أوصافه . ومن
المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه . فكذلك في مسائلنا
لأنه يضاهيه

مثال ذلك الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك
مما يمد من أوصافها (١) لا مرد ، لا يبطل أصل الصلاة

وكذلك إذا ارتفع اعتبار الجهة والفرع ، لا يبطل أصل البيعة ، كلفي الخشب
والثوب المشو ، والجوز ، والقسطل ، والأصول المنقبة في الأرض ، كالجزر
والفت ، وأسس الحيطان ، وما أشبه ذلك

وكذا لو ارتفع اعتبار المائلة في القصاص لم يبطل أصل القصاص . وأقرب
الحقائق اليه الصفة مع الموصوف . فكأن الصفة لا يلزم من بطلانها بطلان
الموصوف بها ، كذلك ما نحن فيه . اللهم إلا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت
جزءا من ماهية الموصوف ، فعلى إذ ذاك ركن من أركان الماهية ، وقاعدة من قواعد
ذلك الأصل . وينخرم الأصل بانحرام قاعدة من قواعد ، كافي الركوع والسجود
ونحوهما في الصلاة ، فلن الصلاة تنخرم من أصلها بانحرام شيء منها ، بالنسبة الى
القادر عليها . هذا لا نظر فيه . والوصف الذي شأنه هذا ليس من المحسنات ولا من

طواف ولا غيره ويبقى الوضوء مطلوبا . ولكن الكلام في وسيلة اعتبرت وصفا
للتبر ، فاعتبار هذا الوصف متى سقط المتوصل اليه بها بطل طلبها من هذه
الجهة التي تعتبر فيها مكملة لتبرها

(١) أي عما ليس رسنا فيها كما يأتي بيانه

الضروي أصل للحاجي والتحسيني . فيلزم من عدمه عدمها . وقد ينمكس ٢١

الحاجيات ولا من الضروريات

لا يقال : إن من أوصاف الصلاة مثلاً السكالية أن لا تكون في دار منصوبة . وكذلك الذكاة من تمامها أن لا تكون بسكّن منصوبة ، وما أشبهه . ومع ذلك فقد قال جماعة بطلان أصل الصلاة وأصل الذكاة . فقد عاد بطلان الوصف بالبطلان على الموصوف

لاناقول : من قال بالصحة في الصلاة والذكاة فعلى هذا الأصل المقرر بئى . ومن قال بالبطلان فبئى على اعتبار هذا الوصف كاللثقي ، فكأن الصلاة في نفسها منعى عنها ، من حيث كانت أركانها كلها — التي هي أكوآن — غصباً لأنها أكوآن حاصلة في الدار المنصوبة . ونهريم الأصل إنما يرجع إلى تحريم الأكوآن ، فصارت الصلاة نفسها منهياعنها ، كالصلاة في طرف النيار ، والمصوم في يوم العيد

وكذلك الذكاة حين صارت للسكين منهياعن العمل بها لأن العمل بها غصب ، كان هذا العمل المبيّن وهو الذكاة منهياعنه . فصار أصل الذكاة منهياعنه . فساد البطلان إلى الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي بهذا الاعتبار . ويتصور هنا للنظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المنصوبة . ولكنها غير قلحة في أصلنا المذكور ؛ إذ لا يتصور فيه خلاف ، لأن أصله عقلى . وإنما يتصور الخلاف في إلحاق الفروع به أو عدم إلحاقها به (١)

﴿ بيان الرابع ﴾ من أوجه :

« أحدها » أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار — فالضروريات أكدها ثم تأتيها الحاجيات والتحسينات — وكان مرتباً بعضها ببعض ، كان في إبطال الأخرى جرأة على ما هو آكد منه ، ومستل للاخلال به ، فصار الأخرى كأنه رحي للأكده ، والرائع حول الرحي يورثك أن يقع فيه . فالخلل بما هو مكمل للخلل بالمكمل من هذا الوجه . (٢) باعتبار الاختلاف في وصفة هذه الفروع لا صلها : بل هي أوصاف مكملّة أم أوصاف ذاتية ؟

ومثال ذلك الصلاة ، فإن لها مكمّلات وهي هنا سوى الأركان والفرائض .
ومعلوم أن المحلّ بها متطرّق للأخلال بالفرائض والأركان ، لأن الأخفّ
طريق إلى الأثقل . ومما يدل على ذلك ما في الحديث من قوله عليه السلام :
« كَلَّا تَرَى حَوْلَ الْحَيِّ يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ (١) » وفي الحديث : « أَمِنَ اللَّهُ
السَّارِقَ بِسَرِقِ الْيَمِيضَةِ فَتَقَطُّ يَدُهُ ، وَبَسْرَقُ الْجَبَلِ فَتَقَطُّ يَدُهُ (٢) » وقول
من قال : إني لأَجعلُ بيني وبين الحرام سترة من الحلال ولا أُحرّمها
وهو أصلُ مقطوعٌ به متفقٌ عليه ، ومحل ذكره القسم الثاني من
هذا الكتاب

فالتجريء على الأخف بالأخلال به مُرَضٌّ للتجرؤ على ما سواه . فكذلك
المتجرء على الإخلال بها يتجرأ على الضروريات . فإذا قد يكون في إبطال
الكالات بإطلاق ، إبطالُ الضروريات بوجه ما
ومعنى ذلك أن يكون تاركاً للكملات ومُخلّاً بها بإطلاق ، بحيث لا يأتى
بشيء منها ، وإن أتى بشيء منها كان نزواً ، أو أتى بجملة منها إن تعددت ، إلا أن
الاكثر هو المتروك والمُخلّ به . ولذلك لو اقتصر المصلى على ما هو فرض في الصلاة
لم يكن في صلاته ما يستحسن ، وكانت إلى اللعب أقرب . ومن هنا يقول
بالبطلان في ذلك من يقوله . وكذلك تقول في البيع : إذا فات فيه ما هو من
المكملات كاستقاء الفرر والجهالة ، أو شك أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما
مقصود ، فكأن وجود العقد كعدمه ، بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده .
وكذلك سائر النظائر

« والثاني » أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو أكد منها كالنفل بالنسبة إلى
ما هو فرض ، فستر المورة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كاللندوب

(١) ذكره في التيسير عن الحسنه بلفظ : « كالأراعى يرعى حول الحي يوشك أن
يقع فيه » (٢) متفق عليه

الضروري أصل الحاجي والتحسيني . فيلزم من عدمه عدمهما . وقد ينمكس ٢٣

اليه . وكذلك قراءة السورة ، والتكبير ، والتسبيح ، بالنسبة الى أصل الصلاة . وهكذا كون الماء كول والمشروب غير نجس ، ولا مملوك للغير ، ولا مفقود الذكاة ، بالنسبة الى أصل إقامة البنية وإحياء النفس كالنفل . وكذلك كون المبيع معلوماً ، ومنفعة به شرعاً ، وغير ذلك من أوصافه ، بالنسبة الى أصل البيع كالنافلة وقد قرر - في كتاب الأحكام - أن المندوب اليه بالجزء ينتهض أن بصير واجباً بالكل . فلا خلال للمندوب مطلقاً يشبه الأ خلال بالركن من أركان الواجب ، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجباً في ذلك الواجب ، فكذلك إذا أخل بما هو بمنزلة أو شبيه به . فن هذا الوجه أيضاً يصح أن يقال إن إبطال المسكآت بإطلاق قد يبطال الضروريات بوجه ما

« والثالث » أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات ؛ وذلك أن جال الضروريات - من حيث هي ضروريات - إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة ، من غير تضيق ولا حرج ، وحيث يبقى معها خصال معاني العادات ومكارم الاخلاق موفرةً للفصول ، مكلة الأطراف ، حتى يستحسن ذلك أهل العقول . فإذا أخل بذلك ليس قسم الضروريات بنسبة الحرج والعنت ، وأنصف بضد ما يستحسن في العادات ، فصار الواجب الضروري متكافئ العمل ، وغير صاف في النظر التي وضعت عليه الشريعة . وذلك ضد ما وضعت عليه . وفي الحديث : « بُرئتُ لأتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (١) » فكانه لو فرض فقدان

(١) أخرجه في الجامع الصغير عن أبي هريرة بلفظ : « إنما بُرئتُ لأتَمِّمَ صالح الأخلاق ، عن البخاري في الأدب الحاكم والبيهقي في الشعب . قال العزيري وفي رواية : (مكارم الأخلاق) . وخرج العراقي . برئت لأتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ ، عن أحمد والبيهقي والحاكم وصححه من حديث أبي هريرة أيضاً

٢٤ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء - (المسألة الرابعة)

المكملات لم يكن الواجب واقعاً على مقتضى ذلك. وذلك خلل في الواجب ظاهر. أما إذا كان الخلل في المسكّل للضروري واقعاً في بعض ذلك (١) وفي سبيل منه، بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته، ولا يخلق باب السعة عنه، فذلك لا يخل به. وهو ظاهر.

«والرابع» أن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به، ومحسن لصورته الخاصة: إما مقدمة له، أو مقارناً، أو تابهاً. وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حوله، فهو أحرى أن يتأدى به الضروري على أحسن حالاته.

وذلك أن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضرنية للتعبد أمر الخضوع والسكون. ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أم القرآن، لأن الجيم كلام الرب المتوجه إليه؛ وإذا كبر وسبح وتشهد فذلك كله قلبه لقلب، وإيقاظ له أن يفعل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه. وهكذا إلى آخرها. فلو تقدم قبلها نافلة كانت ذلك تدريجاً للمصلي واستعداداً للحضور؛ ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة.

وفي الاعتبار في ذلك أن جماعات أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والافتقار، ولم يخلُ موضع من الصلاة من قول أو عمل، لئلا يكون ذلك فتحاً لباب التفلة ودخول وساوس الشيطان. فأنت تري أن هذه المكملات الدائرة حول حي الضروري خادمة له ومقوية لجانبه. فلو خلت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللاً فيها. وعلى هذا

(١) أي بحيث لا يقال فيه أنه اختل باطلاق، كما هو أصل الدعوى

النوع الأول مقاصد وضع للشرعية ابتداءً (المسألة الخامسة) ٢٥

للترتيب يجري سائر الضرورات مع مكلاتها لمن اعتبرها
﴿ بيان الخامس ﴾ ظاهرهما تقدم ، لأنه إذا كان الضروري قد يتخلل باختلال
مكلاته ، كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة ، ولأنه إذا كانت زينة لا يظهر حسنه
إلا بها ، كان من الأحق أن لا يتخلل بها
وبهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة ، المحافظة على الأول
منها وهو قسم الضرورات . ومن هنا لك كان مراعى في كل ملة ، بحيث لم تختلف
فيه الملل كما اختلفت في الفروع . فهي أصول الدين ، وقواعد الشريعة ،
وكليات الملة

﴿ المسألة الخامسة ﴾

المصالح المشبوهة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين : من جهة مواقع الوجود ،
ومن جهة تعلق الخطأ الشرعي بها
﴿ فأمّا النظر الأول ﴾ فإن المصالح الدنيوية من حيث هي موجودة لها -
ولا يتخلص كونها مصالح محضة . وأعني بالمصالح ما يرجع الى قيام حياة الانسان
ونعماء عيشه ، ونبله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق ، حتى
يكون منعاً على الإطلاق . وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون ؛ لأن تلك المصالح
مشوبة بتكاليف ومشاق ، قلت أو كثرت ، تقترن بهما ، أو تسبقها ، أو تلحقها ؛
كالأكل ، والشرب ، واللبس ، والسكنى ، والركوب ، والنكاح ، وغير ذلك (١) .
فإن هذه الأمور لا تنال إلا بالبكد وتعب

كأن المفاصد الدنيوية ليست بمفاصد محضة من حيث مواقع الوجود ؛ إذا ما

(٦) أى مثل اكتساب المعارف الذى يقتضيه وصفه العقل

٢٦ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الخامسة)

من مفسدة تُفرض في العادة الجارية ، إلا وقترت بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق والالطف ونيل اللذات كثير . ويدلك على ذلك ما هو الأصل : وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين ، والاختلاط بين القبيلين ؛ فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك . وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق : وأصل ذلك الأخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتحجيص . قال الله تعالى : (وَنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْيَرِ فِتْنَةٍ) (لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) وما في هذا المنى . وقد جاء في الحديث : « حَفَّتِ الْجَنَّةُ بِالسَّكَّارَةِ ، وَحَفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ (١) » فلهذا لم يتخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرى

فإذا كان كذلك ، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب : فإذا كان الغالب جهة المصلحة ، فهي المصلحة المفهومة عرفاً . وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً . ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجعة ؛ فأُدرجت المصلحة فطوب . ويقال فيه إنه مصلحة . وإذا غلبت جهة المفسدة فهو رُوب عنه . ويقال إنه مفسدة - على ما جرت به العادات في مثله . فأن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى (٢) وقسمه غير هذه القسمة

هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية ، من حيث مواقع الوجود في الأعمال المادية

وأما النظر الثاني (٣) فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً ، فالمصلحة كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد ، فهي المقصودة

(١) تقدم (ج ١ ص ١٠٤)

(٢) وهي غير ما يأتي الكلام عليها في الفصل بعده ، لأنه باعتبار تعلق الخطاب ، لامن حيث مواقع الوجود

(٣) سيأتي تفيد هذا النظر في المسألة الثانية

ايس في الدنيا محض مصالحة ولا مفسدة . والمقصود للشارع ما غلب منه ٢٧

شريعاً ، وتحصيلها وقع الطلب على العباد ، ليجرى قانونها على أقوم طريق وأهدى ميسل ، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود ، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا . قان تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطابعه

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر الى المصالحة في حكم الاعتناء ، فرفعها هو المقصود شرعاً ، ولأجله وقع النهي ، ليكون رفعها على أتم وجوه الأمكان العادى في مثلها ، حسبما يشهد له كل عقل سليم . قان تبعها مصالحة أولدة فليست هي المقصودة بالذم عن ذلك الفعل ، بل المقصود ما غلب في الحل . وما سوى ذلك ملغى في مقتضى النهي ، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر .

فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصة (١) غير مشوبة بشيء من المفاسد ، لا قليلاً ولا كثيراً . وإن توهّم أنها مشوبة ، فليست في الحقيقة للشرعية كذلك ، لأن المصالحة المخلوبة (٢) أو المفسدة المخلوبة (٣) انما المراد بها ما يجري في الاعتماد الكسبي من غير خروج الى زيادة تقتضى التفتل للشارع اليها على الجملة . وهذا المقدار (٤) هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام

والدليل على ذلك أمران : «أحدهما» أن الجهة المخلوبة (٥) لو كانت مقصودة للشارع — أعنى معتبرة عند الشارع — لم يكن الفعل مأموراً به بإطلاق ، ولا مهنياً عنه بإطلاق . بل كان يكون مأموراً به من حيث المصالحة ، ومنهياً عنه من حيث المفسدة . ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك

(١) لانه انما نظر فيها الى الجهة الغالبة لا غير التي تقابلها فلا التفات اليه وكأنه عدم . لانه غير جار في الاعتقاد الكسبي الذي جعله الشرع ميزانا للمصالحة والمفسدة

(٢) و(٣) لعل الاصل (الغالبة) فيهما

(٤) وهو الخارج الزائد عن حالة الاعتقاد الكسبي

(٥) لعلها الجهة المخلوبة

٢٨ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الخامسة) ،

وهذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهي ؛ كوجوب الإيمان وحرمة الكفر ، ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها ، وما أشبه ذلك . فكان يكون الإيمان — الذي لا أعلى منه في مراتب التكليف — منبهاً عنه ، من جهة ما فيه من كسر النفس من إطلاقها ، وقطعها عن نيل أغراضها ، وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا قوة فيها . وكان الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف ، ونغمتها بالشهوات من غير خوف ، مأموراً به أو مأذوناً فيه ؛ لأن الأمور الملهية والمخرجة عن القيود القاهرة مصلحة على الجلالة . وكل هذا باطل محض . بل الإيمان مطلوب بأطلاق . والكفر منتهى عنه باطلاق . فدل على أن جهة الفسدة بالنسبة الى طلب الإيمان ، وجهة المصلحة بالنسبة الى النهي عن الكفران ، غير متميزة شرعاً . وإن ظهر تأثيرها عادة وطبعاً

« والثاني » أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعاً ، لكان تكليف العبد كانه تكليفاً بما لا يطلق . وهو باطل شرعاً . أما كون تكليف مالا يطلق باطلاً شرعاً فمعلوم في الأصول . وأما بيان الملازمة فلأن الجهة المرجوة مثلاً مضادة في الطلب للجهة الراجعة . وقد أمر مثلاً بإيقاع المصلحة الراجعة ، لكن على وجه يكون فيه منبهاً عن إيقاع الفسدة المرجوة . فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنه عن إيقاعه ممأ . والجهتان غير منفكتين ، لما تقدم من أن المصالح والفساد غير متحصنة . فلا بد في إيقاع الفضل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهي ممأ . فقد قيل له « افضل » « ولا فضل » لفصل واحد أي من وجه واحد في الوقوع ، وهو عين تكليف مالا يطلق

لا يقال : ان المصلحة قد تكون غير مأمور بها ، ولكن مأذوناً فيها . فلا يجمع الأمر والنهي مما . فلا يلزم المحذور

لأننا نقول : إن هذا لا يطرد في جميع المصالح ، فلو المصلحة كما يصح أن تكون مأذوناً فيها ، يصح أن تكون مأموراً بها . وإن سلم ذلك فلاذن مضاد للأمر والنهي

ليس في الدنيا محض مصلحة ولا مفسدة . والقصد للشارع ما أغلب منها ٢٩

مأ ؛ فأن التخيير منافع لعدم التخيير ، وهما اردان على الفعل الواحد . فورد الخطاب بهما مأ خطاباً بالاستطاع إيقاعه على الوجه المخاطب به (١) . وهوما أردنا بياناً . وليس هذا كالصلاة في الدار المفضوية ؛ لأن مكان الانفكاك بأن يصل في غير الدار ، وهذا ليس كذلك

قَالَ قِيلَ : إِنَّ هَذَا الْقَدْرُ (٢) مَشْهُورٌ لِلْمَذْهَبِ إِلَى الْفَلَسَافَةِ مِنْ تَبْهِيمِهِمْ أَنَّ الشَّرَّائِسَ بِمَقْصُودِ الْفِعْلِ ، وَأَمَّا الْقَصْدُ الْخَطِيرُ . فَإِنَّمَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى خَلْقًا مُتَزَيِّجًا خَيْرُهُ بِشَرِّهِ ، فَالْخَطِيرُ هُوَ الَّذِي خُلِقَ الْخَلْقُ لِأَجْلِهِ . وَلَمْ يَخْلُقْ لِأَجْلِ الشَّرِّ وَإِنْ كَانَ وَاقِعًا بِهِ . كَالطَّبِيبِ عِنْدَهُ إِذَا سَقَى الْمَرِيضَ الْبَرَاءَ الْمَرَّةَ الْبَشَمَ الْمَكْرُوهَ . لَمْ يَسْقِهِ لِإِيَّاهُ لِأَجْلِ مَا فِيهِ مِنَ الْمَرَارَةِ وَالْأَمْرِ الْمَكْرُوهِ ، بَلْ لِأَجْلِ مَا فِيهِ مِنْ تَشْفِئَةٍ وَالرَّاحَةِ . وَكَذَلِكَ الْإِبْلَامُ بِالْقَصْدِ وَالْحِجَامَةِ وَقَطْعِ الْمَضِوِّ الْمُتَأَكِّلِ ، إِنَّمَا قَصَدَهُ بِذَلِكَ جَلْبَ الرَّاحَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرِّ . فَكَذَلِكَ عِنْدَهُ جَعِمَ مَا فِي الْوُجُودِ مِنَ الْمَفَاسِدِ الْمُسَبِّبَةِ عَنْ أَصَابِهَا . فَمَا تَقَدَّمَ شَبِيهَ هَذَا ، مِنْ حَيْثُ قُلْتُ : إِنَّ لِلشَّارِعِ - مَعَ قَصْدِ الشَّرِّعِ لِأَجْلِ الْمَصْلَحَةِ - لَا يَقْصِدُ وَجْهَ الْمَفْسَدَةِ ، مَعَ أَنَّهَا لِازِمَةٌ لِلْمَصْلَحَةِ . وَهُوَ أَيْضًا مَشْهُورٌ إِلَى مَذَاهِبِ الْمُتَزَيِّجَةِ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ الشَّرَّورَ وَالْمَفَاسِدَ غَيْرَ مَقْصُودَةِ الْوُقُوعِ ، وَأَنَّ وَقُوعَهَا إِنَّمَا هُوَ عَلَى خِلَافِ الْإِرَادَةِ . تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا

فَلِجَوَابِ أَنَّ كَلَامَ الْفَلَسَافَةِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْقَصْدِ الْخَلْقَ الْتَكْوِينِي . وَلَيْسَ كَلَامُنَا فِيهِ ؛ وَأَمَّا كَلَامُنَا فِي الْقَصْدِ الشَّرِّعِيِّ . وَقَدْ تَبَيَّنَ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا فِي مَوْضِعِهِ مِنْ كِتَابِ الْأَوَّامِرِ وَالنَّوَاحِي . وَمَعْلُومٌ أَنَّ الشَّرِّعَةَ وَضَعَتْ لِمَصَالِحِ الْخَلْقِ

(١) إِنَّمَا قِيدَ هَذَا حَتَّى لَا يَتَرَضَّ بِأَنَ إِيْقَاعِهِ لَا يَنَاقِ التَّخْيِيرَ كَالْإِيْقَاقِ الْطَلَبِ .
أَمَّا عَدَمُ إِيْقَاعِهِ فَهُوَ الَّذِي يَنَاقِ مَقْصِدَ الْطَلَبِ قَطْعًا . فَالْتَّنَاقُ إِنَّمَا يَحْصُلُ مَعَ اعْتِبَارِ هَذَا الْقَيْدِ
(٢) لَهُهُ الْقَرِيرُ

بإطلاق، حسباً تبين في موضعه . فشكل ما شرع للطلب مصلحة أو دفع مفسدة،
فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك . وإن كان واقعاً بالوجود فبالقدرة القديمة
وعن الإرادة القديمة . لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك
كأنه في الأرض ولا في السماء . وحكم التشريع أمر آخر، له نظر وترتيب
آخر، على حسب ما وضعه . والأمر والنهي لا يستزمان إرادة الوقوع، أو
عدم الوقوع، وإنما هذا قول المعترلة . وبطلانه مذكور في علم الكلام . فالقصد
التشريعي شيء . والقصد الخلقي شيء آخر . لا ملازمة بينهما

فصل

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة^(١) عن حكم الاعتقاد، بحيث
لو افتردت لكأن مقصودة الاعتبار للشارع، ففي ذلك نظر . ولا بد من تمثيل
ذلك ثم تخلص الحكم فيه بحول الله
مثاله أكل الميتة المضطر، وأكل النجاسات والغرائب اضطراراً، وقتل القتاتل،
وقطع القاطم . وبالجملة العقوبات والحدود للزجر، وقطع اليد المتأكله، وقلم الضرس
الوجعة، والإبلام بقلم العروق والقصد وغير ذلك، لا تتداوي . وما أشبه ذلك من
الأمر التي افتردت عما غلب عليها لكان النهي عنها متوجهاً . وبالجملة كل
ما تعارضت فيه الأدلة

فلا يخلو أن تتساوى الجهتان، أو ترجح إحداها على الأخرى
فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، إذا ظهر
وَيُحْتَمَى الأدلة . ولعل هذا غير واقع في الشريعة . وإن فرض وقوعه

(١) أي بأن تكون مترددة بين الطرفين وتعارضت فيها الأدلة

فلا ترجيح إلا بالتشبي من غير دليل . وذلك في الشرعيات باطل باضاق .
وأما أن قصد الشارع متعلق بالتزني مآ طرف الإقليم ، وطرف الإقليم
غير صحيح ؛ لأنه تكليف مالا يطلق ، إذ قد فرضنا تسوي الجهتين على
الفصل الواحد . فلا يمكن أن يؤمر به وينهى عنه مآ . ولا يكون أيضاً التمسك
غير متعلق بواجبة منهما ؛ إذ قد فرضنا أن^(١) توارد الأمر والنهي مآ . وغنا
تعلق على قصد على الجملة — حسباً يأتي في موضعه إن شاء الفضل ؛ إذ لأمر
ولا نهى من غير اقتضاء . فلم يبق إلا أن يخلق بإحدى الجهتين دين الأخرى .
ولم يتبين ذلك للمكلف . فلا يمكن التوقف^(٢)

وأما إن ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال : إن قصد
الشارع متعلق^(٣) بالجملة الأخرى ؛ إذ لو كان متعلقاً بالجملة الأخرى لما صح
الترجيح ، ولكن الحكم كما إذا تساوت الجهتان فيجب الوقف . وذلك غير
صحيح مع وجود الترجيح . ويمكن أن يقال : إن الجهتين مآ عند المجتهد
مستبرتان ؛ إذ كل واحدة منهما يحتل أن تكون من المقصودة للشارع .
ونحن إنما قلنا بما ينقضي^(٤) عندنا أنه مقصود للشارع ، لا بما هو مقصود
في نفس الأمر . فراجحة — وإن ترجحت — لا تقطع إمكان

(١) لعل كلمة أن زائدة . وقد فرض ذلك بقوله (وبالجملة في ما تنازعت فيه الأداة)

(٢) أي أو التخيير ، كما ذكره عند تناقض الأداة وتساويها

(٣) لعل صوابها غير متعلق . يعني وحيداً فليس للشارع الجهة واحدة
قصد بالطلب . فمن أصابها أصاب وله أجران ، ومن أخطأها قد أخطأه أجر .
وهذا القول للخطئة

(٤) فالحكم الشرعي — بالنسبة للمجتهد ومن يقلده — هو ما اقتضح في نفس
المجتهد ، وحيداً يمكن تعدد الحكم الشرعي في الواقعة الواحدة . وهذا هو رأي
المصوبة حيث قالوا إن كل صورة لأمر فيها ليس لما حكم معين عند الله بل ذلك
تابع لظن المجتهد . وعلى هذا يكون الامكان الثاني مبني على قاعدة المصوبة
والامكان قبله على قاعدة الخطئة . فظهر في النسخة تحريفاً فيها يأتي له بعد .

٣٢ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة السادسة)

كون الجهة الاخرى هي المقصودة للشارع . إلا أن هذا الامكان مطرح في التكليف إلا عند تساوي الجهتين ، وغير مطرح في النظر . ومن هنا نشأت (١) قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ . والأمكن الأول جارٍ (٢) على طريقة المصوبين ، والثاني جارٍ (٣) على طريقة المخالفين

وعلى كل تقدير قلنا يلخص من ذلك أن الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعاً (٤) عند جهاها مع الجهة الراجحة ، إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معاً على الفعل الواحد . فكان تكليفاً بما لا يطاق . وكذلك يكون الحكم في المسائل الاجتهادية كلها ، سواء علينا أقلنا إن كل مجتهد مصيب أم لا . فلا فرق إذاً بين ما كان من الجهات المرجوحة جارياً على الاعتياد أو خارجاً عنه . فالقياس مستمر ، والبرهان مطلق في التقسيمين . وذلك ما أردنا بيانه فان قيل : أفلا تكون الجهة المغلوطة مقصودة للشارع بالقصد الثاني ؟ فان مقاصد

الشارع تنقسم إلى ذينك الضريين

فالجواب أن القصد الثاني إما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول . فإذا ناقضه لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني . وهذا مذكور في موضعه من هذا الكتاب . وبالله التوفيق

المسألة السادسة

لما كانت المصالح والمفاسد على ضربين : « دنيوية » و « أخروية » وتقدم الكلام على الدنيوية ، اقتضى الحال الكلام في المصالح والمفاسد الأخروية . فنقول إنها على ضربين :

(أحدهما) أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر ، كنعم أهل الجنان ، وغذاب أهل الخلود في النيران — أعاذنا الله من النار . وأدخلنا الجنة

(١) لأنه لا بد أن يجوز أن تكون الجهة الاخرى معتبرة ، ما كان لمن يده دليل قائم على إحدى الجهتين أن يراعى الجهة الاخرى ويبنى عليها حكماً

(٢) و (٣) علمت ما فيها

(٤) أي في التكليف ، لأن هذا هو محل الاتفاق وهو مناط الاستدلال بعده

برحمته

(والثاني) أن تكون متميزة . وليس ذلك إلا بالنسبة الى من يدخل النار من الموحدين ، في حال كونه في النار خاصة . فإذا أدخل الجنة بروحة الله رجع الى القسم الأول . وهذا كله حسبما جاء في الشريعة ؛ إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال ، وإنما تتلقى أحكامها من السمع

أما كون هذا القسم الثاني متميزاً فظاهر ؛ لأن النار لا تنال منهم مواضع السجود ، ولا محل للإيمان . وتلك مصلحة ظاهرة . وأيضاً فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم ، وأعمالهم لم تتمحض للشر خاصة ، فلا تأخذهم النار أخذاً من لاخير في عمله على حال . وهذا كاف في حصول المصلحة الناشئة من الإيمان والأعمال الصالحة . ثم الرجاء الملحق بقلب المؤمن راحةً ما ، حاصلة له مع التعذيب ؛ فهي تنفّس عنه من كرب النار . الى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة ، من استقرأها ألفاها

وأما كون الأول محضاً فيدل عليه من الشريعة أدلة كثيرة ، كقوله تعالى : (لَا يَفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ) وقوله : (فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ نِيَابٌ مِنْ نَارٍ) الآية ١ وقوله : (لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى) وهو أشد ما بهنالك ، الى سائر ما يدل على الإبعاد من الرحمة . وفي الجنة آيات آخر وأحاديث تدل على أن لا عذاب ولا مشقة ولا مفسدة ؛ كقوله : (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ آذِخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ) - الى قوله : لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ) وقوله : (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) الى غير ذلك مما هو معلوم . وقد بين ذلك ربنا بقوله في الجنة : «أَنْتَ رَحِمِي»^(١) وفي النار : «أَنْتَ عَذَابِي»^(٢)

(١) و (٢) روى البخارى عن أبى هريرة قال صلى الله عليه وسلم : «تحتاج الجنة والنار . فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين . وقالت الجنة لا يسلطن إلا ضعفاء الناس وسقطتهم ؟ قال الله عز وجل للجنة : أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي . وقال للنار أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي الخ الحديث .

٣٤ النوع الأول مقاعد وضع الشريعة ابتداء (المسألة السادسة)

فسمى هذه بالرحمة مبالغة . وهذه بالعذاب مبالغة .

فإن قيل : كيف يتقيم هذا ؟ وقد ثبت أن في النار دركات بعضها أشد من بعض ، كما أنه جاء في الجنة أن فيها درجات بعضها فوق بعض ، وجاء في بعض أهل النار أنه في ضحضاح — مع أنه من المخلدين . وجاء أن في الجنة من يُحرم بعض نعيمها ، كالذي يموت مُدْمِن خمر ولم يقب منها . وإذا كانت دركات الجحيم — أعادنا الله منها — بعضها أشد ، فالذي دون الأشد أخف من الأشد . والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التي تحصل مصلحة ما . وأيضاً فالقدر الذي وصل إليه العذاب بالنسبة إلى ما يتوهم فوقه خفيف ، كما أنه شديد بالنسبة إلى ما هو دونه . وإذا تعددت الخفة ولو بنسبة ما ، فهي مصلحة في ضمن مفسدة العذاب . كما أن درجات الجنة كذلك في الطرف الآخر ؛ فإن الجزاء على حسب العمل . وإذا كان عمل الطاعة قليلاً بسبب كثرة المخالفة ، كان الجزاء على تلك النسبة . ومعلوم أن رتبة آخر من يدخل الجنة ، ليست كرتبة من لم يعص الله قط ودأب على الطاعات عمره . وإنما ذلك لأجل عمل الأول السبي ، فكان جزاؤه على الطاعة في الآخرة نعيماً كدوره عليه كثرة المخالفة . وهذا معنى مما راجع المفسدة . فإذا كان كذلك فالقسمان معاً قسم واحد ^(١)

فالجواب أنه لا يصح في المنقول الثبوت أن تكون الجنة ممتزجة بالنعيم والعذاب ، ولأن فيها مفسدة ما بوجه من الوجوه . هنا مقتضى نقل الشريعة . نعم القتل لا يحيل ذلك ؛ فإن أحوال الآخرة ليست جارية على مقتضيات العقول . كما أنه لا يصح أن يقال في النار إن فيها للمخلدين رحمة تقتضي مصلحة ما . ولذلك قال تعالى : (لَا يَفْقَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ) فلا حالة هنالك ليستريحوا إليها وإن قلت . كيف هي دار العذاب ؟ عياداً بالله منها . وما جاء في حرمان الخمر فذلك راجع إلى معنى المراتب . فلا يجد من يُحرّمها إلماً بفقدائها .

(١) لا بد فيه من الامتزاج كماله الدنيا

كما لا يجد الجميع المآل بفقد شهوة الولد . أما المُخَرَّج إلى الضعفاح فأمر خاص ، كشهادة خزيمه ،^(١) وعَتَاقُ أَبِي بُرْدَةَ^(٢) . ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية

غير أنه يجب النظر هنا في وجه تفاوت الدرجات والمركبات ، لما ينبغي على ذلك من الفوائد الفقهية ، لامن جهة أخرى

وذلك أن المراتب - وإن تفاوتت - لا يلزم من تفاوتها تقيض ولا ضد . ومعنى هذا أنك إذا قلت : « فلان عالم » فقد وصفته بالعلم وأطلقت ذلك عليه إطلاقاً بحيث لا يُستَرَابُ في حصول ذلك الوصف له على كاله . فإذا قلت : « وفلان فوه في العلم » فهذا الكلام يقتضى أن الثاني حاز رتبة في العلم فوق رتبة الأول ، ولا يقتضى أن الأول متصف بالجهل ولو على وجه ما . فكذاك إذا قلت : « مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء » فلا يقتضى ذلك للعلماء نقصاً من النعيم ولا غصاً من المرتبة بحيث يداخله ضده ؛ بل العلماء منعمون نعيمًا لا نقص فيه ، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك في النعيم الذي لا نقص فيه . وكذلك القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم ، كل في العذاب لا يداخله راحة ؛ ولكن بعضهم أشد عذاباً من بعض

ولأجل ذلك لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن خير دور الأنصار ، أجاب بما عليه الأمر في ترتيبهم في الخيرية بقوله :^(٣) « خير دور الأنصار بنو النجار » ثم بنو عبد الأشهل ، ثم بنو الحرث بن الخزرج ، ثم بنو ساعدة - ثم قال : وفي كل دور الأنصار خير » رفصاً لتوهم الضد ، من حيث كانت أفضل التفضيل

(١) أي حين شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في البيعة التي أنكرها الاعراب فجعل شهادته بشهادة اثنين كما في حديث أبي داود والنسائي

(٢) أي التي كانت دون السن المجزئة في الضحية وصرح بأنها لا تجزئ لغيره كما في حديث البخاري

(٣) رواه مسلم . ورواه البخاري أيضاً باختلاف يسير في بعض اللفاظ

٢٦ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة السادسة)

قد تستعمل على ذلك توجه : كقولہ تعالى : (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَقْبَى) ونحو ذلك . فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعض دور الأنصار على بعض تنقيصاً بالفضل . ولو قصد ذلك لكان أقرب إلى النقص منه إلى المدح . وقد بين الحديث هذا المعنى المقرر ، وإن في آخره : فلحقنا سعد ابن عبادۃ فقال : ألم تر أن نبي الله خير الأنصار لجمعنا خيراً ؟ فقال : « أو ليس يحسبكم أن تكونوا من الأخيار ؟ » لكن التقديم في الترتيب يقتضى رفع الزية ، ولا يقتضى انصاف المؤخر بالند ، لا قليلاً ولا كثيراً

وكذلك يجرى حكم التفضيل بين الأشخاص ، وبين الأنواع ، وبين الصفات . وقد قال الله تعالى : (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ) وفي الحديث : « المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف . وفي كلِّ خير »^(١)

وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن . وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع . وهذا معنى حسن جداً ، من تحققه هانت عليه معضلات ومشكلات في فهم الشريعة ؛ كالتفضيل بين الأنبياء^(٢) عليهم الصلاة والسلام ، وزيادة الإيمان وقصانه ، وغير ذلك من الفروع الفقهية ، والمعاني الشرعية ، التي زلت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس . والله التوفيق

(١) تقدم (ج ١ - ص - ٢٢٦)

(٢) فالأنبياء مثلاً متساوون في حقيقة النبوة فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها . إنما التفاضل بالمزايا : من كثرة الاتباع والمهتدين ، ومن التفوق في الصبر على المآلح في هذا السبيل ، حتى عد بعضهم من أولى العزم . وكذا يقال في الإيمان : زيادته وقصه لست في نفس الحقيقة ، وإنما هي بالمزايا والثمرات وهكذا .

﴿ المسألة السابعة ﴾

إذا^(١) ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية . وذلك على وجه لا يختل لها به نظام ، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء ، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات . فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تحل أحكامها ، لم يكن التشريع موضوعاً لها ؛ إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد ، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق ، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكليةً وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال وكذلك وجدة الأمر فيها . والحمد لله

وأينما فسأتى بيان أن الأمور الثلاثة كلية في الشريعة ، لا تختص على الجملة . وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي . وإن خصت بعضاً فعلى نظر السككي . كما أنها إن كانت كلية فليدخل تحتها الجزئيات . فالنظر الكلي فيها منزل للجزئيات ، وتنزله للجزئيات لا يخرم كونه كلياً . وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع . وكال النظام فيه يأتي أن ينخرم ما وضع له ، وهو المصالح

﴿ المسألة الثامنة ﴾

المصالح المجتنب شرعاً والمفاسد المستدعة إنما تعتبر من حيث تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى^(٢) ، لا من حيث أهواء النفوس في جلب معالها العالابة ، (١) أي مجموع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع الخ . فاذن منونة . وزاد هنا التصريح بكون ذلك أبدياً وكليةً وعاماً بحيث لا يختل نظامها (٢) يلزم أن تقيد المسألة الخامسة بهذا حتى لا يتناقى مع ظاهر الكلام هناك في النظر الأول والثاني الذي أنبئني عليه ، فإنه قال في الأول (وأعني بالمصالح ما يرجع

٣٨ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الثامنة)

أودعه مفلسها العادية . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ما سيأتى ذكره - إن شاء الله تعالى - أن الشريعة إنما جاءت لتُخرج المكلفين عن دواعى أهوائهم ، حتى يكونوا عباداً لله ^(١) . وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس ، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت ؛ وقد قال ربُّنا سبحانه ^(٢) : (وَكُوِّنَ الْبَشَرُ لِمُتَّعٍ الْحَقُّ أُهُوَاءُهُمْ لَقَدَّتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) الآية ^(٣) .
(والثاني) ما تقدم معناه ^(٤) من أن النافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالضرار

إلى قيام حياة الإنسان في نفسه الخ) وقال بعد (إن المقاسد الدنيوية ليست بمقاصد محكمة . إذا ما من مفسدة تعرض في العادة الجارية إلا وقتن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات) ثم قال (فالمصالح والمقاسد إنما تفهم على مقتضى ما غلب) ثم قال في النظر الثاني (فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة في حكم الاعياد فهي المقصودة شرعاً وتحصيلها وقع الطلب) - فقد بينى المصلحة والمفسدة على ما غلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التي تقتضيها أوصاف الإنسان الشهوانية ، فجعلها بما يبنى عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع . وهنا يقول إن مجرد كونها مصلحة في نظر الشخص لا يعتبر ، والمعتبر أن تكون بحيث تقوم بها الحياة الدنيا لآخرى . وذلك طبعاً لا يكون إلا تبعاً لرسم الشرع الذي يعلم المصلحة من هذه الحيثية موقفاً بينها وبين ما أجراه في سنة الوجود

(١) أى اختياراً ، كما أنهم عيده له اضطراباً

(٢) راجع روح المعاني في معاني الآية ، تجدها كلها مناسبة للاستدلال الذي يريده المؤلف

(٣) بقيتا أيضاً فيه الدليل ، فانه تشيع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم وشرعهم ، اتباعاً لأهوائهم الباطلة

(٤) مجرد هذا لا يفيد بعد ما اعتبر سابقاً أن ما غلبت فيه جهة المنفعة فهو المصلحة . وما ترجحت فيه المفسدة فهو المفسدة . وأما قوله بعد : (...) فانه لا يعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة الخ) فهو دعوى أخرى لا يخفى أنها لا تنفع عليها ذلك العام للقديم ، ولذا قلنا إنه يلزم لصحة الكلام تقييد ما سبق به من أن

عادة ، كما أن المضار مخوفة ببعض النافع ؛ كما تقول إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء ، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها ، أو إتلافها وإحياء المال ، كان إحيائها أولى . فإن عارض إحيائها إمالة الدين ، كان إحياء الدين أولى وإن أدّى إلى إمالتها ؛ كما جاء في جهاد الكفار ، وقتل المرتد ، وغير ذلك ، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إمالة نفوس كثيرة في المحارب مثلاً ، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى . وكذلك إذا قلنا : الأكل والشرب فيه إحياء النفوس ، وفيه منفعة ظاهرة ، مع أن فيه من الشاق والآلام في تحصيله ابتداء ، وفي استعماله حالا ، وفي لوازمه وتوابعه انتهاء ، كثيراً

ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم ، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا ، لامن حيث أهواء النفوس ، حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة ، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع . فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة ، بحيث تمنوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك . وهذا وإن كانوا يفقد الشرع على غير شيء ، فالشرع لما جاء بين هذا كله ، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرهاً ، ليقوموا أمر دينهم لا آخرتهم

(والثالث) أن المنافع والمضار عامتها أن تكون اضافية لا حقيقية . ومعنى كونها اضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال ، وبالنسبة إلى شخص دون شخص ، أو وقت دون وقت . فلا أكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة ، ولكن عند وجود داعية الأكل ، وكون المتناول لذيقاً طيباً ، لا كريهاً ولا مرّاً ، وكونه لا يؤلّد ضرراً عاجلاً ولا أجلاً ، وجهة اكتسابه لا يلحقه به ضرر

كان يحط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا بقطع النظر عن أهواء النفوس ، فذلك يصح أن يكون دليلاً ، لكن لا حاجة إلى توسيط المقدمات السالفة قبله .

٤. النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء - (المسألة الثامنة)

عاجل ولا آجل ، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضرر عاجل ولا آجل . وهذه الأمور قلما تجتمع ، فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع ، أو تكون ضرراً في وقت أو حال ، ولا تكون ضرراً في آخر . وهذا كله بين في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة ، لا لنيل الشهوات ^(١) . ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء ، ولكن ذلك لا يكون ، فدلّ على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء

(والرابع) أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف ، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه ، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض ، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً ، وافقت الأغراض أو خالفتها

فصل

وإذا ثبت هذا انتفى عليه قواعد :

﴿ منها ﴾ أنه لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الأذن ، وفي المضار المنع ، كما قرره الفخر الرازي ^(٢) ؛ إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ، ولا ضرر حقيقي ، وإنما علمتها أن تكون إضافية .

(١) يؤيد ما قلناه من وجود شبه التناقض بين ما هنا وما سبق في المسألة الخامسة حيث يقول هناك : (وأعي بالمصلحة — إلى أن قال — ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية) ثم نبى عليه أن ما غلب فيه المنفعة فهو المصلحة ، ولاجلها وقع الطلب

(٢) لا مانع أن يحمل الإطلاق في كلام الرازي على أنه بعد التحقق من كون الشيء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ما قاله من أن المنفعة الأصل فيها الأذن ، والمضرة المنع . لأن مراده أن الأصل في كل ما يطلق عليه أحدهما ولو بوجه من الوجوه يعتبر له حكمه . وهذا الذي أشرنا إليه هو الذي يصح أن يفهم به كلام مثل الإمام الرازي . على أن هذا هو بعينه الذي جرى عليه المؤلف في النظر الثاني في المسألة الخامسة . ولذا قلنا إنه يلزم أن تكون المسألة ثامنة مفيدة لإطلاق المسألة الخامسة

(فصل) وينبغي على ذلك قواعد : (منها) تقييد قولهم «الضرر ممنوع» ٤١

والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع — وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات^(١) ، حتى يكون الانتفاع للمعين مأذوناً فيه في وقت أو حال بحسب شخص ، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك — فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة : أن الأصل في المنافع الإذن ، وفي المضار المنع ؟

وأيضاً فإذا كانت المنافع لا تخلو من المضار وبالعكس ، فكيف يجتمع الإذن والنهي على الشيء الواحد ؟ وكيف يقال : إن الأصل في الحر مثلاً الإذن من حيث منفعة الانتشاء والتشجيع وطرده الموم ، والأصل فيها أيضاً المنع من حيث مضرة سلب العقل والصدق عن ذكر الله وعن الصلاة ؟ وهذا لا ينفكان . أو يقال : الأصل في شرب الدواء المنع لمضرة شربه ، لكرهاته وفضاعته ومرارته ، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به ؟ وهذا غير منفيين . فيكون الأصل في ذلك سكه الإذن وعدم الإذن معاً . وذلك محال .

فإن قيل : المعتبر عند التعارض الراجح ؛ فهو الذي ينبى إليه الحكم ، وما سواه في حكم الفقل المطرح

فالجواب أن هذا مما يشد ماتقم^(٢) ؛ إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق ، وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق ، بل الأمر في ذلك راجع إلى ماتقم ، وهو ماتقوم به الدنيا للآخرة ، وإن كان في الطريق ضرر ماتموقع ، أو تقع ما مندرفع

(١) لكن على وجه عام كلى كما سبقت الإشارة إليه

(٢) نقول وهذا أيضاً يشد ماتقدم في الجواب عن الرازى ، إذ لا يعقل أن يعنى أن كل ما فيه اسم مصلحة ما مأذون فيه كالحر مثلاً ، وما فيه مفسدة مامنوع كمرارة الدواء . بل ما يعتبر مثله مصلحة أو مفسدة في نظر الشارع . فالاتراض إن كان بمعنى التنيه على غرض الرازى فظاهر ، والا فلا

٤٢ ﴿ومنها﴾ دفع إشكال التراقي على ضابط المصلحة والمفسدة

﴿ومنها﴾ أن التراقي أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه ، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد ، فقال :

« المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسهما كيف كانا ، فإما من مباحٍ إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد ؛ فإن أكل الطيبات وليس اللينيات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس ، وآلام ومفاسد في تحصيلها ، وكسها ، وتناولها ، وطبخها ، وإحكامها ، وإجارتها بالمضغ ، وتلويف الأيدي ، إلى غير ذلك مما لو خُيّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه . فمن يؤثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك ؟ فيلزم أن لا يبقى مباحٌ ألبتة

» وإن أرادوا ^(١) ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة ، فليس بعضها أولى من بعض ؛ ولأن العدول ^(٢) عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال ، فإنه سفه

« ولا يمكنهم أن يقولوا ^(٣) : إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعده الله على تركها ، وكل مفسدة توعده الله على فعلها ، هي المقصودة . وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا . فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص ، فيندفع الإشكال . لأننا نقول : الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة ، ويجب

(١) أي حتى تبقى المباحات قائمة

(٢) أي فإن أراد المعتزلة الخلو من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنياً للحكم بالآذن والمنع نقضوا مذهبهم المعلن بأنه لو لم يكن هذا البناء لكان تحكما وسفهاً وخلوا عن الحكمة . تعالى الله عن ذلك

(٣) أي جواباً عن الإشكال بأن إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقى شيئاً من المباح . يعني فإن قالوا (نختار هذا المطلق ، ولكن باعتبار مجرد توعده على الفعل والترك بدون تخصيص ، حتى لا يقال إن مراتب التخصص ليس بعضها أولى من بعض ، وهذا الاعتبار يبق المباح قائماً ويندفع الإشكال) نقول لهم يلزمكم الدور

عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد . فواستندتم المصالح والمفاسد المعتبرة ، من الوعيد ، لزم الدور ^(١) . ولو صحت الاستنادة في المصالح والمفاسد ، للزمكم ^(٢) أن تجوزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد ، وتنمكس الحقائق حينئذ ، فإن المعتبر هو التكليف ، فأى شئ . كَأَنَّ اللَّهَ بِهِ كَانَ مصلحة . وهذا يبطل أصلكم . قال - : وأما جُزْأ أصعابنا من هذا الإشكال ، فهو أن يتندر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل ^(٣) ؛ لأنَّ للباحث فيها ذلك ولم يُرَكَّع . بل

(١) وحريره أنهم يقولون : إن العقل يتأق له الاستقلال بفهم أكثر المصالح والمفاسد ، ويأتى الشرع كاشفاً ومقرراً لما أدركه العقل . ويقولون أيضاً : إنه يجب عقلاً أن يتوعد الله على ترك المصلحة ، فكأنهم يقولون ان التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعاً لادراكه المصلحة . فلو قالوا إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع لزم توقف علم المصلحة على التوعد . وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة . وهذا هو الدور بعينه

(٢) وذلك لأنهم يقولون : المصالح والمفاسد منضبطة متبايزة ، وهى حقيقة لا اعتبارية . فإذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أياً كان قد ينمكس الأمر فيعتبر الشرع مالىس كذلك لأننا لم نتقيد حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهى عنه فقط

(٣) أى قد يفضل مطلق المصلحة في الفعل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجهه ، وبالعكس - لا يمكنهم الإجابة بهذا لأنَّ الباحث فيها المطلقان موجودان ، وبقي مباحاً لم يوجب ولم يمنع . ولكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هذه المطلقات في المباحات فبقى الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم ، واعتبرها في غير المباحات مفضلاً مطلق المصلحة في بعضها فجعله مطلوباً ، ومطلق المفسدة في بعض آخر فجعله محظوراً . ولا حرج عليه تعالى في ذلك . هذا إلا أنه يقال عليه انه تسلم بأن كون الفعل معتبراً مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإيجابه أو تحريمه . فالقياس إنما يكون دليلاً عند النص على علة القياس واعتباره لها . أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على : لا قل فانه حينئذ لا يصح الاعتداد عليها في استنباط الأحكام فقامله . وهو داخل فيما أشار اليه بقوله : وان كان يخل بنمط من الاطلاع الخ

يقولون إن الله أسمى بعضها فى الباحات ، واعتبر بعضها . وإذا سئلوا عن ضابط المنبر فما ينبغى أن لا يعتبر . عسر الجواب ، بل سبيلهم استقراء المواقع فقط . وهذا وإن كان يغفل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه ، غير أنهم يقولون : يفعل الله ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، ويعتبر الله يشاء ، ويترك ما يشاء — لا غيره فى ذلك . وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا ، فيكون هذا الأمر عليهم فى غاية السهولة : لأنهم إذا فتحو هذا الباب ^(١) تزلزلت قواعد الاعتزال »

هذا مقاله الترافى

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الإشكال موقع ؛ اما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ماهو المعتبر مما ليس بمتبر ، لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك ^(٢) . والدليل القاطع فى ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج ^(٣) فى جرياتها على الصراط المستقيم ، وإعطاء كل ذى حق حقه من غير إخلال بنظام ، ولا هم لقاعدة من قواعد الاسلام ، وفى وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة فى حدود الشرع . وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع ، وكل أصل من أصول التكليف . فإذا حصل ذلك ^(٤) للعلماء الراستخين حصل لهم به ضوابط فى كل باب .

- (١) أى باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء ، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة
 - (٢) جواب عما لزهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر الجواب
 - (٣) أى مصور بالخروج عن الجادة . وقوله (فى جرياتها) راجع لاستقراء الأحوال ، أى فائتا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم ، معطين كل ذى حق حقه فلا يخلون بنظام ، أى لا تقوهم مصلحة ، ولا تهديم فى عملهم قاعدة من قواعد الدين كما أننا نجد الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لا يلتزمون الجادة ، فبمقدار ما خالفوا نجد الخلل فى أحوالهم بفوات المصالح .
- قوله (وفى وقوع الخلل) عطف على المعنى

- (٤) أى إذا حصل استقراؤهم لأحوال الجارين على الجادة ، واستقراؤهم لوقوع الخلل بمقدار ما يقع من المخالفة ، حصل لهم ضوابط فى كل باب لما يعتبره الشرع

﴿ ومنها ﴾ دفع إشكال القرافي على ضابط المصلحة والمفسدة ٤٥

على ما يليق به : وهو مذكور في كتبهم ، وبمبسط^(١) في علم أصول الفقه وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضا : لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أدام إليهم العقل في زعمهم ، وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل ، في المصالح ، أو ينخرم به ، في المفاسد . وقد جعلوا الشرع كاشفا لمتنقى ما ادعاه العقل عندهم ، بلا زيادة ولا نقصان ، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في حصول المسألة ، وإنما اختلفوا في المدرك^(٢) . واختلافهم فيه لا يفسر في كون المصالح معتبرة شرعا ، ومنضبطة^(٣) في أنفسها وقد نزع إلى هذا المعنى أيضا^(٤) في كلامه على العزيمة والرخصة ، حين فسرها

مصلحة وما يعتبره مفسدة . فلا يعسر عليهم الجواب ، ولا يحصل خلل ينمط معرفة أسرار الأحكام الشرعية

(١) يفيد أن ضوابط المصلحة والمفسدة المعتبرتين شرعا في كل باب من أبواب الشرع مبسطة في علم الأصول . وهو كذلك : لأن هذه الضوابط هي عبارة عن القواعد الأصولية الكلية التي يلاحظها يمكن تفريع الأحكام ، ومعرفة الحلال والحرام ، بمراعاة الأدلة الجزئية من الكتاب والسنة وغيرهما ، كما سيأتي في المسألة الأولى من كتاب الأدلة

(٢) فالأشاعرة يقولون : لم تعرفها إلا من تتبع موارد الشرع . وقوله لا قبل للعقل بادراكها . والمعتزلة يقولون : بل العقل يدركها في أكثر الأبواب قبل الشرع ، والشرع ورد كاشفا ومثبتا ماهضه العقل في هذه الأبواب ، فالنتيجة في الموضوع واحدة وهي أن المصالح والمفاسد معتبرة في الأحكام الشرعية . ولا يرد اعتراض القرافي

(٣) أي فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشار ويترك ما يشار بقطع النظر عن المصلحة ، حتى يترتب عليه ما رتبته القرافي من تولد قواعدهم

(٤) أي التردد في معنى المصلحة والمفسدة وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة . لجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع . وما من فعل إلا وفيه ذلك . فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرت على تفسير الامام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه . وهذا ولم

الامام الرازي: بأنها « جواز الإقدام مع قيام المانع » قال : -

« هو مشكل ؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات ، والحدود ، والتمايز ، والجهاد والحج ، رخصة ، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله وفيه مانعان : ظواهر النصوص المانعة لإزامه ، كقوله تعالى : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وفي الحديث : « لا ضرر ولا ضرار »^(١) وذلك مانع من وجوب هذه الأمور . والآخر أن صورة الإنسان مكرومة لقوله : (ولقد كرمنا نبي آدم) (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم) وذلك يناسب أن لا يهلك بالجهاد ، ولا يلزمه المشاق والمضار .

« وأيضاً الإجارة رخصة من بيع المذموم ، والسلم كذلك ، والقراض والمساقاة . رخصتان للجهالة الأجرة ، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه ، ولم تعد منها . واستقرار الشريعة يقتضي أن لا معلقة إلا وفيها مفسدة - وبالعكس - وإن قلت على العبد ، كالكفر والإيمان . فما ظنك بغيرها ؟

« وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعي ؛ لأنه لا يمكن^(٢) أن

يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا . ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد به الدليل على الأصل الذي استتبت منه هذه الرخصة كما سبق بيانه جواباً عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة لكان تفسير الرازي لها جيداً . نعم لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الإنسان المكرم وأمثل ذلك لاتجه لإشكال القرافي على هذا التفسير ثم يحجزه أخيراً عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين

(١) أخرجه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس . وأخرجه ابن ماجه عن عبادة وإسناده حسن . قال في الاربعين : ورواه مالك في الموطأ مرسل عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم فأسقط أبا سعيد وله طرق قوى بعضها بعضاً (٢) أى لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح . يعنى وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوى ، بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها بخلاف الرخص فإن المانع فيها قوى فلذلك كانت

يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح ، فإنَّ أكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفصلة الميتة . فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح . وحينئذ تندرج جميع الشريعة ؛ لأن كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه »

ثم ذكر أن الذي استقر عليه حاله في شرحي « التنقيح » و « المحصول » العجزُ عن ضبط الرخصة

وما تقدم إن شاء الله تعالى يفي في الموضوع ^(١) ، مع ما ذكر في الرخصة في كتاب الأحكام

﴿ومنها﴾ أن هذه المسألة إذا فهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه ، كقوله تعالى : (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) وقوله : (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ) وقوله (قُلْ مَنْ

رخصا — قال إن هذا الجواب لا يحسم الاشكال . لأن بعض الرخص — كرخصة أكل الميتة — طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الاصل وهو التحريم . وإذا قل المراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا ، فتدخل أحكام الشريعة كلها ، لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفا ، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الاشكال . هذا ويمكنك أن تنفض للقرافي رده على الجواب . وذلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة . وقد علمت سابقا أن تسميتها رخصة تسمح ، وأن الرخصة الحقيقية لا تعدو حكم الاباحة بأحد المعنيين . فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح . وقد عالج المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ما قررنا ذكرنا واستدل عليه . فلرازي أن يلتزم أن أكل الميتة للمضطر ليس رخصة . بل هو واجب شرعا

(١) لان ما اعترض به القرافي كلام الرازي مبني على أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعا . وقد علمت أن الأمر ليس كذلك ، بل المصالح متباعدة عن المفاسد شرعا ، سواء عند المعتزلة والاشاعرة . وبهذا ينحسم إشكاله على الرخص ، كما انحسم إشكاله الذي أوردته على جميع العلماء في أصل الموضوع هنا . وأيضا كلام المؤلف في باب الرخصة كاف في دفع استشكله وتحير في ضبط الرخصة

حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ (١) الآية (١) وما كان نحو ذلك ، من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق ، بل بقيد تقيدت بها ، حسبما دللت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد . والله أعلم ﴿ومنها﴾ أن بعض الناس قال : « إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع . وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والفطنون المعبرون — قال : ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجعاً من مرجوحها ، فليعرض ذلك على عقله (٢) ، بتقدير أن الشارع لم يرد به ، ثم يبنى عليه الأحكام ، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك ، إلا التبعيدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها » هنا قوله

وفيه بحسب ما تقدم نظر ؛ أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال . وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه ، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض . ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة ، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة ، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق ، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة ، وذلك لم يكن ؛ وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً ، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة ، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا ، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة ، وقد بث في ذلك من التصرفات ، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ، مالا مزيد عليه . فالسادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل ، اللهم إلا أن يريد (٣) هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها ، بعد وضع الشرع أصولها . فذلك لا نزاع فيه

(١) صدرها وإن كان فيها انكار التحريم فقط إلا أن بقيتها فيه التصريح بالحل المطلق

(٢) أشبه بمنهذب المعتزلة

(٣) وهو بعيد من قوله (بتقدير أن الشارع لم يرد)

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الشارع فاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية ، والحاجية ،
والتحسينية ، لا بد عليه من دليل يستند إليه . والمستند إليه في ذلك إما أن
يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً . وكونه ظنياً باطل ، مع أنه أصل من أصول الشريعة ،
بل هو أصل أصولها ، وأصول الشريعة قطعية ، حسباً تبين في موضعه ؛
فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية . ولو جاز إثباتها بالظن لكانت
الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً . وهذا باطل . فلا بد أن تكون قطعية .
فأدلتها قطعية بلا بد .

فإذا ثبت هذا فكون هذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعي مما ينظر فيه ؛
فلا يخفى أن يكون عقلياً أو قلياً :

فالعقل لا موقع له هنا ؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام
الشريعة ، وهو غير صحيح ؛ فلا بد أن يكون قلياً .

والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصاً جاءت بمتواترة السند ، لا يحتمل منها
التأويل على حال ، أو لا . فإن لم تكن نصوصاً ، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر ،
فلا يصح استناد مثل هذا إليها ؛ لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع ، وإفادة القطع
هو المطلوب . وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند ، فهذا
مفيد للقطع ؛ إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء .

والقائل بوجوده مُقرٌّ بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة ، بل
يوجد في بعض المواضع دون بعض ، ولم يتبين أن مسألتنا من المواضع التي
جاء فيها دليل قطعي

والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول : إن التحسك بالادلة النقلية إذا

٥٠ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة التاسعة)

كانت متواترة موقوف على مقدّماتٍ عشرٍ كلٌ واحدة منها ظنية ، والموقوف على الثاني لا بد أن يكون ظنياً ؛ فإنها تنوقف على نقل اللغات وآراء النحو ، وعدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم النقل الشرعي أو العادي ، وعدم الإضرار . وعدم التخصيص للعموم ، وعدم التقييد للمطلق ، وعدم الناسخ ، وعدم التقديم والتأخير ، وعدم المعارض العقلي . وجميع ذلك أمور ظنية

ومن المتعرفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تنيد قطعاً ؛ لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تنيد اليقين . وهذا لا يدل قطعاً على أن دليل مسائلتنا من هذا القبيل ؛ لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل ، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع^(١) كلها قطعية ، وليس كذلك باقاً . وإذا كانت لا تلزم ، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً ، ولا سيما مع انتفاء الأدلة إلى النظر في جميع ما تقدم دل ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول القرين بذلك ، وغير موجود على قول الآخرين .

فثبت أن دليل هذه المسألة على التبعين غير متعين

ولا يقال : إن الإجماع كاف ، وهو دليل قطعي

لأننا نقول : هذا « أولاً » مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث سرعاً ، نقلًا متواتراً عن جميع أهل الإجماع . وهذا يفسر إثباته . ولعلنا لا نجد . ثم نقول « ثانياً » إن فرض وجوده فلا بد من دليل قطعي يكون مستندهم ، ويحتجّون على أنه قطعي . فقد يحتجّون على دليل ظني ، فتكون المسألة ظنية لا قطعية ، فلا تنيد اليقين ؛ لأن الإجماع إنما يكون قطعياً على

(١) أي التي هي من النصوص المتواترة التي لا تختمل تأويلاً بما هو موضوع الكلام . لا أنه يلزم أن يكون كل دليل ولو كان ظني الدلالة أو المتن كذلك ، فإنه لا يلزم مع أخذ الموضوع كما قلنا

فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستند قطعي . فإن اجتمعوا على مستند ظني فن الناس من خالف^(١) في كون هذا الإجماع حجة فإثبات المسألة بالإجماع لا يتخلص . وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة . وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتسب إلى الاجتهاد من أهل الشرع ، وأن اعتبارها مقصود للشارع .

ودليل ذلك استقراء الشريعة ، والنظر في أدلتها السكينة والجزئية ، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة ، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض ، مختلفة الأغراض ، بحيث ينظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة ؛ على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم ، وشجاعة علي رضي الله عنه ، وما أشبه ذلك . فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ، ولا على وجه مخصوص ، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات ، والمطلقات والمقيدات ، والجزئيات الخاصة ، في أعيان مختلفة ، ووقائع مختلفة ، في كل باب من أبواب الفقه ، وكل نوع من أنواعه ، حتى ألغوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد ، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة

وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر^(٢) ؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لسكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن ؛ فلا يكون اجتماعهم يعود زيادة على إفادة الظن . لكن للاجتماع خاصية ليست للافراد ؛ فخير واحد مفيد للظن مثلاً ، فإذا انضاف إليه آخر قوى الظن ، وهكذا خبر آخر وآخر ، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض . فكذلك هذا ؛ إذ

(١) على أن بعض من قال إنه حجة لا يقول إنها قطعية كما هو الغرض هنا

٥٢ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة العاشرة)

لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذى تضمنته الأخبار
وهذا مبين فى كتاب المقدمات^(١) من هذا الكتاب

فإذا قرر هذا فن كان من حملة الشريعة الناظرين فى مقتضاها ، والمتأملين
لمعانيها ، سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع فى إثبات هذه القواعد الثلاث
﴿المسألة العاشرة﴾

هذه السكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها
تخلف^(٢) آحاد الجزئيات

ولذلك أمثلة^(٣) : أما فى الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار ،
مع أننا نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه ، ومن ذلك كثير . وأما فى

(١) تقدم له فى المقدمة الثالثة بيان أوسع من هذا فى صحة الاعتماد على هذا
الاستقراء وجعله من باب التواتر المعنوى ، ولكنه هنا بسط الكلام فى بيان أنه
لا يمكن الاعتماد فى إثبات هذا الأصل المهم على العقل ولا على النقل الأحادى ولا
على الإجماع . وتوصل بذلك إلى أن لا بد من الرجوع لشبه التواتر . فما أوجزه
هناك بسطه هنا ، وبالعكس . فلا يقال : إن هذه المسألة تكرر محض مع ما تقدم
هناك .

(٢) أى بأن تكون مع كونها داخلة فى الكلى آخذة حكما آخر ، أو تكون آخذة
حكمه ، ولكن المصلحة المتبعة فى الكلى ليست متحققة فيها . هذا هو الذى يقتضيه
الظن فى ذاته ، ويقتضيه أيضا قوله الآخر (وأيضاً فالجزئيات المتخلفة قد يكون
تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلى فلا تكون داخلة الخ) فإن ذلك ليس إلا
فى الفرض الأول الذى فرضناه هنا ، وهو ما يكون داخلا فى الكلى ولكنه أخذ
حكما آخر ، يكون الجواب أنه ليس داخلا ، لأنه أخرجه عنه حكمة غير حكمة هذا
الكلى جعله خارجا عنه

(٣) هذه الأمثلة للنوع الثانى ، وهو ما يكون تخلف الجزئى بمعنى أخذه حكم
الكلى ولكنه ليس فيه المصلحة المتبعة فى الكلى . وقد يمثل للأول بأن حكمة وجوب
الزكاة الفنى ، وهى موجودة فى مالك الجواهر النفيسة كالملاس مثلا ، ومع ذلك أخذ
حكما آخر وهو عدم وجوب الزكاة

تخلف الحكم أو الحكمة في بعض الجزئيات لا يقدح في كلية المقاصد ٥٣

الحاجيات فكلتصر في السفر ، مشروع للتخفيف وللحقوق المثقة ؛ والملك الترفه لامتثاله ، والتصر في حقه مشروع . والقرض أجزى للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة . وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة ؛ كالتيتم

فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية ؛ لأن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرج به عن كونه كلياً . وأيضاً^(١) فإن الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي ؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كل يمارض هذا الكلي الثابت

هذا شأن الكليات الاستقرائية . واعتبر ذلك بالكليات العربية ، فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه ؛ لكون كل واحد من القبايل أمراً وضعياً لاعتقائهم . وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً ، في الكليات العقلية ؛ كما نقول : « ما ثبت لشيء ، ثبت لثله عقلاً » : فهذا لا يمكن فيه التخلف ألبتة ؛ إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة : « ما ثبت لشيء ، ثبت لثله »

فاذا كان كذلك فالأكسية في الاستقرائيات صحيحة ، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات

وأيضاً^(٢) فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي فلا تكون داخلة تحته أصلاً^(٣) ، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها ،

(١) لو جعل هذا دليلاً على ما قبله لكان أوضح من جملة دلائل مستقلاً ، لأن ما قبله كدعوى لاتم إلا بهذا

(٢) هذا الجواب بمنع التخلف . أى فقول إنه لا تخلف أصلاً وأن ما يظهر فيه أنه تخلف هو في الواقع كذا أو كذا

(٣) أى فلا تكون من جزئيات الكلي فلا يصح الاعتراض بتخلفها ، لأنها خارجة عنه حتى في نظرنا

٥٤ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الحادية عشرة)

أو داحية عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى ^(١) ، فالملك المترفع قد يقال إن المشقة تاحته لكننا لانحكم عليه بذلك لخلفائها ؛ أو نقول ^(٢) في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها إن المصلحة ليست الازدجار فقط ، بل تتم أمر آخر وهو كونها كفارة ؛ لأن الحدود كفارات لأهلها وإن كانت زحراً أيضاً على إيقاع المعاسد . وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للسكلى

فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة ، لا تختص باب دون باب ، ولا يجعل دون محل ، ولا يجعل وفاق دون محل خلاف ^(٣) . وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها ومن الدليل على ذلك ما تقدم في الاستدلال على مطلق المصالح ، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ؛ ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق ، لكن البرهان قام على ذلك . فدل على أن المصالح فيها غير مخنعة وقد زعم بعض المتأخرين — وهو القرافي — أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد ؛ لأن القاعدة العقلية أن الإراجع

- (١) أى وإن لم تقف عليه فيأخذ الجزئى حكماً آخر لحكمة خفيت علينا . وإن كان مقضى الظاهر أنه يأخذ حكم الكلى لأنه في نظرنا مندرج فيه
- (٢) هذا نظر آخر في الجواب . أى قد تفهم أحياناً أن الحكمة كذا . ويكون الواقع أن هذا بعض ما يراعه الشارع في الحكمة . ويكون هناك أمر آخر أهم منه يراعى ويكون مطرداً ، كالكفارات في الحدود مثلاً

- (٣) يشير إلى ما سأتى عن القرافى وابن عبد السلام . وقد عقد هذه المسألة للرد عليهما . ويبان ما هو الواقع فيما ادعياه . وقد أصاب كل الاصابة . ومملك عليهما جميع التواقد ؛ رحمه الله

يستحيل أن يكون هو الشيء والتقيض^(١) ، بل متى كان أحدهما راجعاً كان الآخر مرجوحاً . وهذا يقتضى أن يكون المصيب واحداً وهو الذي يراجع . وغيره يتعين أن يكون مخطئاً ؛ لأنه مفت بالمرجوح . فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس وأن الشرائع تابعة للمصالح

هذا ما قال

وقتل عن شيخه ابن عبد السلام في الجواب أنه يتعين على هؤلاء أن يقولوا إن هذه القاعدة لا تكون^(٢) إلا في الأحكام الإجماعية - أما في مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابع^(٣) للراجع في نفس الأمر ، بل فيما في الظنون فقط ، كان راجعاً في نفس الأمر أو مرجوحاً . وسلم أن قاعدة التصويب تأتي قاعدة مراعاة المصالح ، لتعين بالراجع . وكان يقول : يتعين على القائل بالتصويب

(١) أى لأن المصلحة الغالبة في المحل — أى الراجعة التي يعتبرها الشرع — واحدة لاتعدد ، أى فلا يسلم العقل بأن المصلحة الراجعة التي يراعيها أحدهما يكون تقيضاً لمصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الآخر . فلا يتأتى — مع القول بأصالة كل مجتهد — أن تكون الأحكام تابعة للمصالح . كما لا يتأتى معه أيضاً القول بالقياس ، لأنه مبنى على وجود العلة التي هي المصلحة المراعاة في المقيس عليه

(٢) ويكون معناها أنهم حيث اتفقوا على الحكم وصادفوا هدفاً واحداً فكلمهم مصيب . وهذا في غاية البعد بعد الاطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما . وانظر كتاب التحرير في مسألة (لاحكم في المسائل الاجتهادية التي لا قاض فيها من نصر أو اجماع) فقد جعلوا هذا محل القاعدة . لا المسائل الاجماعية

(٣) أى أن الحكم الذي يجب على المجتهد العمل به ليس تابعاً لما في نفس الامر حتى يكون صواباً دائماً فيتأتى أن كل مجتهد مصيب : بل هذا الحكم تابع لما ترجح في ظنه فقط ولو كان مخالفاً لما في نفس الامر . فتلصق الموافقة صواب . والمخالفة خطأ وإن وجب عليه العمل بها مادام ظنه يرجحها قائماً . أى فلا يتأتى أن يكون كل مجتهد مصيباً

٥٦ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الحادية عشرة)

أن يصرف الخطأ في حديث الحاكم^(١) الى الأسباب ؛ للاتفاق على أن الخطأ يقع فيها . وحمل كلام الشارع على المتفق عليه أولى
هذا ما نقل عنه

ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين : لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافة ، إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد ، والمصالح تابعة^(٢) للحكم أو متبوعة^(٣) له ، فتكون المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه^(٤) . ولا فرق هنا بين الخطئة والمصوبة . فإذا غلب على ظن المالك أن ربا الفضل في الخضر والقواكه الرطبة جائز ، فحجة المصلحة عنده هي الراجحة ، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه ؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرم ، فالقديم على التفاضل فيها مقدم على ما هو جائز ، وما هو جائز لا ضرر فيه لافي الدنيا ولا في الآخرة ، بل فيه مصلحة لأجلها أجز . وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائز ، ففي عنده داخلية تحت حكم الربا المحرم ، وجبة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة ، وهي كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر^(٥) لاحق به في الدنيا وفي الآخرة . فحكم المصوب ههنا حكم الخطي .

(١) حديث الصحيحين : « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد . » أي أن الخطأ الوارد في الحديث ليس موجبا الى الحكم . بل الى وسائل الاجتهاد التي اتبعت في استنباطه . والخطأ في ذلك لا نزاع فيه ، لحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله على نفس الحكم ، لأن في تحطئة المجتهد في نفس الحكم خلافا

(٢٣٢) أي على ما تقدم من مذهب الاشاعرة ، ومذهب المعتزلة . إذ تفهم من الحكم على الأول ، وضهم الحكم منها على الثاني

(٤) أي فهي إضافة أيضا ، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالاضافة ، فلا فرق .

بين مصوب ومخطئ . حيثئذ

(٥) كان المناسب أن يقول : ففيه ضرر لاحق به في الدنيا أو الآخرة

وإثنا يكون ^(١) التناقض واقعاً إذا عد الإرجح مرجوحاً من ناظر واحد ؛ بل هو من ناظرين ظن كل واحد منهما العلة التي بنى عليها الحكم موجودة في الحل ، بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه ^(٢) ، لا ما هو عليه في نفسه ؛ إذ لا يصح ذلك إلا في مسائل الإجماع ^(٣) فهنا اتفق الفريقان . وإنما اختلفنا بعد : فالمخطئة حكمت بناء على أن ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه . والمصوبة حكمت بناء على أن لا حكم في نفس الأمر ، بل هو ما ظهر الآن . وكلاهما بان حكمه على علة مظنون بها أنها كذلك في نفس الأمر

ويتفق ههنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلاً . وكذلك من قال إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان ^(٤) ، أو ليست من صفات الأعيان ^(٥) وهذا مجال يحتمل بسطاً أكثر من هذا ، وهو من مباحث أصول الفقه . وإذنا ثبت هذا لم نفتقر إلى الاعتذار الذي اعتذر به ابن عبد السلام ، وارتفع إشكال المسألة . والحمد لله

وتأمل ! فإن الجويني نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب احتياطاً

(١) هو روح الجواب عن قوله (لأن القاعدة العقلية أن الرجح الخ) . وقوله (من ناظر واحد) أى أو من ناظرين يعتبران الواقع ونفس الأمر في ذاته ، بقطع النظر عن الظن

(٢) تؤكد لقوله (ظن كل واحد الخ) وتعيد لقوله (لا ما هو عليه في نفسه) أى الذي لو كان لكان التناقض حاصلاً

(٣) أى الإجماع القطعي السند لأن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا في نفس الأمر . أما الإجماع الظني السند فالإتفاق فيه على أن العلة كذا في نفس الأمر من باب انصافه فقط ، والا فالمعتبر فيه ظن كل واحد عند نفسه أنها العلة . كواضع الخلاف . ولكن اتفق اتحاد ظنهم ذلك

(٤) و (٥) هو الخلاف بين القدماء من المعتزلة وغير القدماء منهم . في أن الحسن والقبح من ذات الفعل أو من صفة عارضة

٥٨ النوع الأول مقصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الثانية عشرة)

وحكما^(١). وذلك يقتضيه تصور اجتماع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتفويض العقلي وأن ذلك راجع الى القنوت^(٢). فكلام القرافي مشكل على كل تقدير. والله أعلم

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

إن هذه الشريعة المباركة معصومة ، كما أن صاحبها صلى الله عليه وسلم معصوم ، وكما كانت أمتة فيما اجتمعت عليه معصومة

ويقين ذلك بوجهين :

﴿ أحدهما ﴾ الأدلة البالغة على ذلك تصریحا وتلويحا ؛ كقوله تعالى : (إِنَّا نَحْنُ زَلَّاتُ الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) وقوله : (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ) وقد قل تعالى : (وما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ) فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التفسير ولا التبديل . والسنة وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله ، فهي منه واليه ترجع في معانيها . فكل واحد من الكتاب والسنة يعقد بعضه بعضا ، ويشد بعضه بعضا . وقد تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) حكى أبو عمرو الداني في طبقات القراء له عن أبي الحسن بن المنتاب قال :

(١) أى فلا يلزمون صرف الخطأ المشار إليه بمحدث الحاكم إلى الاسباب ، بل يقولون إن كل مجتهد بشرطه مصيب في اجتهاده ووسائله ، وفي حكمة الذى استنبطه ، مع أنهم يقولون بالمصالح عقلا . فيجمعون بين القول بها والتصويب ، لا فى الاجتهاد قطع بل وفى نفس الحكم

(٢) أى الحسن أو التبع جاء من ذات الفعل ، كما يقوله قداما المعتزلة ، فإنهم يقولون حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجهه ؛ وقال بعضهم بل لصفة توجهه لا لذات الفعل ، الخ ما قرروه فى هذا الخلاف . فقوله (وأن ذلك راجع إلى القنوت) ليس من محل الاتفاق بينهم ؛ ولكنه اختاره لأن إشكال القرافي يكون عليه أوجه ما إذا قالوا لصفة توجهه لا لذات الفعل ، لأنه حينئذ يمكن الاضحاك

كنت يوماً عند القاضي أبي إسحق اسمعيل بن إسحق ، قيل له : لم جاز التبديل على أهل التوراة ، ولم يحز على أهل القرآن : فقال القاضي قال الله عز وجل في أهل التوراة : (بما استُحفظوا من كتاب الله) فوكل الحفظ اليهم ، فجاز التبديل عليهم . وقال في القرآن : (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) فلم يحز التبديل عليهم . قال علي : ففنيته إلى أبي عبد الله الحاملي فذكرت له الحكاية فقال : ما سمعت كلاماً أحسن من هذا

وأيضاً ما جاء من حوادث الشهب أمام بمئة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنع الشياطين من استراق السمع لما كانوا يزيدون فيما سمعوا من أخبار السماء ، حيث كانوا يسمعون الحكمة فيزيدون معها مائة كذبة أو أكثر . فاذا كانوا قد منعوا من ذلك في السماء فكذلك في الأرض . وقد عجزت الفصحاء اللسن عن الإتيان بسورة من مثله . وهو كله من جملة الحفظ . والحفظ دائم إلى أن تقوم الساعة .

فهذه الجملة تدل على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغير والتبديل
والثاني في الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الآن . وذلك أن الله عز وجل وفر دواعي الأمانة للذب عن الشريعة والمناخلة عنها بحسب الجملة والتفصيل

أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حافظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطنال الأصاغر ، فضلاً عن القراءة الأكبر وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة ، فقيض الله لكل علم رجالاً لحفظه على أيديهم

فكان منهم قوة يذهبون الأيام الكتيرة في حفظ الآيات والتسميات الموضوعة على لسان العرب . حتى قرروا لغت الشريعة من القرآن والحديث — وهو الباب الأول من أبواب فقه الشريعة : إذ أوحى الله إلى رسوله على لسان العرب — ثم قيض رجالاً يمحشون عن تصارييف هذه اللغات في النطق فيها رصفاً

٦٠ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الثانية عشرة)

ونصباً ، وجرأً وجزماً ، وتهدئاً وتأخيراً ، وإيدالاً وقلبا ، وإتباعاً وقطعاً ، وإفراداً وجماعاً ، إلى غير ذلك من وجوه تصاريدها في الأفراد والتركيب ، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان ، فسهل الله بذلك الفهم عنه في كتابه ، وعن رسوله صلى الله عليه وسلم في خطابه

ثم قبض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعن أهل الثقة والعدالة من النقلة ، حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم ، وثرعوا التواريخ ودعوا الدعاوى في الأخذ لملان عن فلان ، حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناساً من عبيده بمحموا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنة ، وعما كان عليه السلف الصالحون ، ودأبهم عليه الصحابة والتابعون ، وردوا على أهل البدع والأهواء ، حتى تميز اتباع الحق عن اتباع الهوى

وبعث الله تعالى من عباده قراء^(١) أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة ، وعلموه لمن يأتي بعدهم ، حرصاً على موافقة الجماعة في تأليفه في المصاحف ، حتى يتوافق الجميع على شيء واحد ، ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس

ثم قبض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه ، ويدفعون شبه يبراهيمه ، ففظروا في ملكوت السموات والأرض ، واستعملوا الأفكار ، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغلهم عن ذلك ليلاً ونهاراً ، واتخذوا الخلوة أنيساً ، وفازوا بربهم جليساً ، حتى نظروا إلى عجائب صنع الله في سمواته وأرضه ، وهم المارفون من خلقه ، والواقفون مع آدائه حقه . فإن عارض دين الإسلام معارض ، أو جادل فيه خصم مناقض ، غبروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة . فهم جند الإسلام ونحمة الدين

(١) ليس تكراراً مع قوله (قبض الله له حفظة الخ) لأن ذلك في الحفظ ، وهذا في طريق وضعه في المصاحف ، وضبط ترتيبه وكلماته ، ووقوفه وفواصل آياته

النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداءً (المسألة الثالثة عشرة) ٦١

ويستلزم الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة ، تارة من نفس القول ، وتارة من معناه ، وتارة من علة الحكم ، حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر ، وسهّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك . وهكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه ، أو احتجج في إيضاحها إليه وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة . وبالله التوفيق

المسألة الثالثة عشرة ❁

كما أنه إذا ثبت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحاد الجزئيات ، كذلك يقول : إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في أحدها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلّي ، وذلك الجزئيات . فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلّي أن^(١) لا يتخلف الكلّي ، فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع والدليل على ذلك أمور :

(منها) ورود العتب على التارك في الجملة من غير عذر ؛ كترك الصلاة ، أو الجماعة ، أو الجمعة ، أو الزكاة ، أو الجهاد ، أو مفارقة الجماعة لنير أمر مطلوب أو مهروب عنه — كأن العتب وعيداً أو غيره ؛ كالوعيد بالذئاب ، وإقامة الحدود في الواجبات ، والتجريم في غير الواجبات ، وما أشبه ذلك .

(ومنها) أن عامة التكاليف من هذا الباب ؛ لأنها دائمة على القواعد الثلاث ، والأمر والنهي فيها قد جاء حتماً ، وتوجه الوعيد على فعل المنهى عنه منها أو ترك المأمور به ، من غير اختصاص ولا محاشاة ، إلا في مواضع الأعداء التي تُسقط أحكام الوجوب أو التحريم . وحين كان ذلك كذلك ، دل على أن الجزئيات داخلية مدحّل السكيات في الطلب والمحافظة عليها .

(١) يدل من إقامة

٦٢ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداءً (المسألة الثالثة عشرة)

(ومنها) أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة السكلى لم يصح الأمر بالسكلى من أصله ؛ لأن السكلى من حيث هو سكلى لا يصح القصد في التكليف إليه ، لأنه راجع لأمر مقبول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات . فتوجه القصد إليه من حيث التكليف به توجه إلى تكليف ما لا يتعلق . وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتي إن شاء الله . فإذا كان لا يحصل إلا بحصول الجزئيات فالقصد الشرعى متوجه إلى الجزئيات ^(١) (وأيضاً) فإن القصد بالسكلى هنا أن تجرى أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف . وإهمال القصد في الجزئيات ^(٢) يرجع إلى إهمال القصد في السكلى ؛ فإنه مع الإهمال لا يجرى كلياً

(١) هذا وحده غير كاف في الدليل . لأنه محتاج إلى إثبات أن ذلك في جميع الجزئيات . وسيأتي تكميله بقوله (وليس البعض في ذلك أولى من البعض الخ) . إلا أنه يبق الكلام في تأخير هذه المقدمة عن الدليل المشار إليه بقوله (وأيضاً فإن القصد الخ) فهل ذلك لأنه محتاج إليها في إكماله ؛ كما أن هذا محتاج إليها . فإن كان كذلك كان تأخرها لتعود إليهما معا تكملة لهما . وربما يساعد على أن هذا غرضه قوله في نهاية الدليل الثانى (فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات) فيكون مساوياً لما فرعه على الدليل الذى نحن بصدده حيث قال (فالقصد الشرعى متوجه إلى الجزئيات) يعنى ويكون حل من الدليلين محتاجاً إلى هذه التكملة الأخيرة .

ولكن الذى يظهر أن الدليل الأخير لا يحتاج إليها . لأن القصد بالسكلى أن لا يكون تفاوت بين الخلق في الترتيب والنظام . فإذا أهمل القصد في بعض الجزئيات اقتضى أن لا يجرى كلياً بالقصد ، أى فتخلف أى جزئى يتنافى هذا القصد السكلى . وعليه يتم الدليل ولا حاجة لقوله (وليس البعض أولى الخ)

وإذا تم هذا كان المناسب تقديم هذه المقدمة قبل قوله (وأيضاً) . ولو قال قائل إنها مؤخره عن موضعها بعمل النسخ لم يبعد

(٢) أى في أى جزئى . هذا الذى يقتضيه روح الدليل بعد تقرير الدليل قبله . لأنه لا يناسب أن يقال إنه يكفى النظر إلى الجزئيات مطلقاً كلاً أو بعضاً ، لأن هذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التى يكون بها التكليف . وأيضاً فقد قال (لا يجرى كلياً بالقصد إذا أهملت الجزئيات) فعين قصد جميع الجزئيات لا بعضها ، فتنبه لتقف على وجه ما قلناه من أن الدليل الأخير تام بدون التكملة

بالقصد ، وقد فرضناه مقصودا . هذا خالف . فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات . وليس البعض في ذلك أولى من البعض . فانحتم القصد إلى الجميع . وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا يعارض القاعدة المتقدمة ، أن الكليات لا يقدح فيها تخلف آحاد الجزئيات

فالجواب أن القاعدة صحيحة ، ولا معارضة فيها لما نحن فيه ؛ فإن ما نحن فيه معتبر من حيث السلامة من المعارض المعارض ، فلا شك في انحتم القصد إلى الجزئي^(١) . وما تقدم معتبر من حيث ورود المعارض على الكلي ، حتى إن تخلف الجزئي هنالك إنما هو من جهة المحافظة على الجزئي في كلية من جهة أخرى ؛ كما نقول : إن حفظ النفوس مشروع — وهذا كلي مقطوع يقصد الشارع إليه — ثم شرع القصاص حفظاً للنفوس فقتل النفس في القصاص محظوظة عليها بالقصد ، ويلزم من ذلك تخلف جزئي من جزئيات الكلي المحفوظ عليه ، وهو إنلاف هذه النفس ، لمعارض عرض وهو الجناية على النفس . فإهمال هذا الجزئي في كليه من جهة المحافظة على جزئي في كلية أيضا ، وهو النفس المحي عليها . فصار عين اعتبار الجزئي في كليه هو عين إهمال الجزئي^(٢) ، لكن في المحافظة على كليه ، من وجهين . وهكذا سائر ما يرد من هذا الباب

(١) أي الذي بقي سالما من المعارض . أما ما تقدم فهو في موضوع أنه يتخلف الجزئي عن الكلي لمعارض أخرجه من هذا الكلي وأدخله في كلي آخر ، أو يكون عارضه اعتبار جزئي آخر لهذا الكلي ورجح عليه . وليس معناه أنه مع بقائه داخلا في هذا الكلي بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهى . فستان ما بين الموضوعين . ومثاله فيه إهمال الجزئي من قاعدة حفظ النفس لاعتبار جزئي آخر منها يعارضه اعتبار هذا الحمل ، وإن كان في كل منهما أصل المحافظة على الكلي ، لكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجاني ، بسبب جناته

(٢) أي أن اعتبار الجزئي — وهو حفظ النفس المحي عليها — إهمال للجزئي الآخر من هذا الكلي ، وهو حفظ النفس الجانية . فأهل هذا وألفت

فلى هذا تخلفُ آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلِّ إن كان لغير عارض
فلا يصح شرعاً، وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلِّ من
جهة أخرى، أو على كلى آخر^(١) . فالأول يكون قادحاً تخلفه في الكلِّ . والثاني
لا يكون تخلفه قادحاً

النوع الثاني

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام . ويتضمن مسائل :

المسألة الأولى *

إن هذه الشريعة المباركة عربية ، لامتدخِل فيها لللسانِ المجمية . وهذا —
وإن كان مبيناً في أصول الفقه ، وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من
الاصوليين ، أو فيه ألفاظ أعجمية تسكمت بها العرب ، وجاء القرآن على وفق
ذلك ، فوقع فيه المغرب الذي ليس من أصل كلامها — فإن هذا البحث على
هذا الوجه غير مقصود هنا

وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجلالة ، فطلبُ
فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة ؛ لأن الله تعالى يقول : (إِنَّا
أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) وقال : (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) وقال : (لِسَانُ الَّذِي
يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) وقال : (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا
أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ، أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ۚ) إلى غير ذلك مما يدل على
أنه عربي ولسان العرب ، لأنه أعجمي ولا بلسان العجم . فمن أراد فهمه فمن
جهة لسان العرب يُفهم ، ولا سبيل إلى طلب فهمه من غير هذه الجهة . هذا
هو المقصود من المسألة .

(١) أى كلى آخر أشد رعاية من هذا الكلِّ ، كقتل تارك الصلاة عمداً ، لم يحافظ
على هذا الجزئ من كلى حفظ النفس ، رعاية لكلى آخر أقوى منه في الرعاية ، وهو
حفظ الدين

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ المعجم ، أو لم يجىء فيه شيء من ذلك فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به ، وجرى في خطابها ، وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها . ألا ترى أنها لا تدع على لفظه الذى كان عليه عند المعجم ، إلا إذا كانت حروفه في الخارج والصفات كحروف العرب ، وهذا يقل وجده^(١) ، وعند ذلك يكون منسوباً إلى العرب . فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب ، أو كان بعضها كذلك دون بعض ، فلا بد لها من أن تردّها إلى حروفها ، ولا تدبّلها على مطابقة حروف المعجم أصلاً . ومن أوزان الكلام ما تركه على حاله في كلام المعجم ، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير كما تتصرف في كلامها ، وإذا فعلت ذلك صار لك الكلام مضمومة إلى كلامها كالألفاظ المرتجاة والأوزان المبتدأة لها . هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال

ومع ذلك فالخلاف الذى يذكره المتأخرون^(٢) في خصوص المسألة لا يبنى عليه حكم شرعى ، ولا يستفاد منه مسألة فقهية ، وإنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية يبنى عليها اعتقاد . وقد كفى الله مؤونة البحث فيها بما استقرّ عليه كلام أهل العربية في الأسماء الأعجمية

فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربى وإنه لا عجمة فيه ، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة ، وأساليب معانيها ، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره ، وبالعام يراد به العام في وجه وإخاص في وجه ، وبالعام يراد به الخاص ، والظاهر يراد به غير الظاهر —

(١) قالوا إن لفظ (تور) اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الإجمية لفظاً ومعنى . وقالوا إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الإجمية (٢) قال الآمدى . اختلفوا في اشتغال القرآن على كلمة غير عربية : فأثبت ابن عباس وعكرمة . ونفاه آخرون . فالخلاف قديم . ومحل أسماء الإجمية لا الأعلام

٦٦ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الثانية)

وكلُّ ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره ، وتتكلم بالكلام ينبيء أوله عن آخره ، أو آخره عن أوله ؛ وتتكلم بالشئ يعرف بالشئ كما يعرف بالإشارة ؛ وتسمى الشئ الواحد بأسماء كثيرة ، والأشياء الكثيرة باسم واحد . وكل هذا معروف عندها لارتباب في شئ منه هي ولا من تطلق بعلم كلامها

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب . فكما أن لسان بعض الاعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب ، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان المعجم ؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب . والذی نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعيّ الإمام ، في رسائله الموضوعة في أصول الفقه . وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ . فيجب التنبيه لذلك وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

لغة العربية — من حيث هي ألفاظٌ دالةٌ على معانٍ — نظران :

(أحدهما) من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقه ، دالة على معانٍ مطلقة . وهي الدلالة الأصلية .

(والثاني) من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيدة ، دالة على معانٍ خادمة . وهي الدلالة التابعة

فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة ، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى ؛ فإنه إذا حصل في الوجود فعلٌ زائد مثلاً كالقيام ، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام ، تأييده ما أراد من غير كلفة . ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين — ممن ليسوا من أهل اللغة العربية — وحكاية كلامهم . ويتأتى في لسان المعجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها . وهذا لا إشكال فيه

اللغة العربية معان أولى ومعان ثانية . ومن هذه الناحية تتعذر ترجمتها ٦٧

وأما الجلة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار ؛ فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار ، بحسب المخبر ، والمُخْبَر عنه ، والمُخْبَر به ، ونفس الإخبار ، في الحال والمآل ، ونوع الأسلوب : من الإيضاح والإخفاء ، والإيجاز ، والإطناب ، وغير ذلك . وذلك أنك تقول في ابتداء الأخبار « قام زيد » إن لم تكن ثم عناية بالمُخْبَر عنه ، بل بالمُخْبَر . فإن كانت العناية بالمُخْبَر عنه قلت « زيد قام » وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة « إن زيدا قام » . وفي جواب المنكر لقيامه « والله إن زيدا قام » وفي إخبار من يتوقع قيامه أو الإخبار بقيامه « قد قام زيد » أو « زيد قد قام » . وفي التوكيد على من ينكر : « إن قام زيد » ثم ينوع أيضاً بحسب تفضيحه أو تحقيره — أعنى المُخْبَر عنه — وبحسب السكينة عنه والتصریح به ، وبحسب ما يقصد في مشاق الأخبار ، وما يعطيه مقتضى الحال ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها . وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد

فإن هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي ، ولكنها من مكملاته ومتماته . وبطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر . وهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أفاصيص القرآن ؛ لأنه يأتي مساقُ التثنية في بعض السور على وجه ، وفي بعضها على وجه آخر ، وفي ثالثة على وجه ثالث ، وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول ، إلا إذا سكت عن بعض التفاصيل في بعض ، ونص عليه في بعض . وذلك أيضاً لوجه اقتضاه الحال والوقت . (وما كان ربك نسياً)

فصل

وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبار هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال ، فضلاً عن أن يترجم القرآن ويدخل إلى لسان غير عربي ، إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً ، كما إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدم بمثله ونحوه . فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب ، أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر . وإثبات مثل هذا بوجهين عسير جداً . وربما أشار إلى شيء من ذلك أهل المنطق من القدماء ، ومن حدا حديثهم من المتأخرين ؛ ولكنه غير كاف ولا مضمّن في هذا المقام

وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن — يعني على هذا الوجه الثاني ؛ فأمّا على الوجه الأول فهو ممكن ، ومن جهة صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه ، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الإسلام ففسر هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي

فصل

وإذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها ؛ لأنها كالتكلمة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام . وهل تعد معها كوصف من الأوصاف الذاتية ؟ أو هي كوصف غير ذاتي ؟ في ذلك نظر وبحث ينبغي عليه من المسائل الفرعية جملة ، إلا أن الاختصار على ما ذكر فيها كاف ؛ فانه كالأصل لائر الأنظار المنفرعة ، فالكسوت عن ذلك أولى . والله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة ﴾

هذه الشريعة المباركة أُمِيَّة ^(١)؛ لأن أهلها كذلك . فهو أجرى ^(٢) على اعتبار المصالح . ويدل على ذلك أمور:

﴿ أحدها ﴾ النصوص المتواترة اللفظ والمعنى كقوله تعالى : (هو الذي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ) وقوله : (فَأَمَّا لِلَّهِ رَسُولُهُ النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ) وفي الحديث : (بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ) لأنهم لم يكن لهم علم يعلم الأقدمين . والأُمِّي منسوب إلى الأُم ، وهو الباقي على أصل ولادة الأُم لم يتعلم كتاباً ولا غيره ، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها . وفي الحديث ^(٣)

(١) أى لاحتياج - فى فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها - إلى التغافل فى العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك . والحكمة فى ذلك : (أولاً) أن من باشر تلقينها من الرسول صلى الله عليه وسلم أميون على القطرة كما سيشرحه المؤلف (ثانياً) فإنها لو لم تكن كذلك لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم ، فإنه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولاً ، ثم تطبيقها ثانياً . وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل إليهم من عرب وغيرهم . وهذا كله فيما يتعلق بأحكام التكليف ، لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليتمكن الامتثال . أما الأسرار والحكم ، والمواعظ والعبر ، فإنها ما يصدق عن فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب ما يسهل الله لهم وما يلهيهم به . وذلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين فى كلام الله تعالى على مر العصور ، يفتح على هذا بشئ . ولم يفتح به على الآخر ، وإذا عرض على الآخر أقره . على أنه ليست كل الأحكام التكليفية التى جاءت فى الكتاب والسنة مبذولة ومكشوفة للجمهور ، والا لما كان هناك خواص مجتهدون ، وغيرهم مقلدون ، حتى فى عصر الصحابة ، وكل ما يؤخذ من مثل حديث (نحن أمة أُمِيَّة) ما ذكرناه على أن التكليف لا يتوقف فى امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهكذا

(٢) أى فإن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح

التي يقصدها الشارع الحكيم

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٥٢)

٧٠ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الثالثة)

(نحن أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَحْبُ وَلَا نَكْتُبُ . الشَّهِرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا) وقد فسر معنى الأمية في الحديث ، أى ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب . ونحوه قوله تعالى : (وما كُنْتُ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُّ يَمِينِي) وما أشبه هذا من الأدلة الماثلة في الكتاب والسنة ، الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك

﴿ والثاني ﴾ أن الشريعة التي بعث بها النبي الأُمى صلى الله عليه وسلم إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً إما أن تكون على نسبة مأم عليه من وصف الأمية ، أولاً . فإن كان كذلك فهو معنى كونها أمية أى منسوبة إلى الأميين ، وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا ، فلم تكن لتَنَزَّلَ من أنفسهم منزلة مأمئده ، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها . فلا بد أن تكون على ما يمهدون والعرب لم يمهّدوا إلا ما وضعها الله به من الأمية . فالشريعة إذاً أمية

﴿ والثالث ﴾ ^(١) أنه لو لم يكن على ما يمهدون لم يكن عندهم معجزا ،

(١) جعل هذا الدليل على أنه يجب أن تكون على ما عهدوا حتى تكون حجة عليهم ، وقد كان كونها على ما عهدوا دليلاً بنفسه على أنها أمية . وعليه فليس الدليل الثاني إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث . ولا يصلح أن يكون دليلاً بنفسه إلا أنه يبقى الكلام في هذا الدليل الثالث فيقال : هل لو جاءت الشريعة على طريق يحتاج لدوم كونه ووسائل فلسفية ، ولكنها صيغت في القالب العرفي المعجز لهم عن الاتيان بمثله ، بحيث يفهمون معناه والغرض منه . وإن كانوا في تطبيقه وتعرف مبنى أحكامه محتاجين إلى تلك الوسائل : كما إذا بنى أوقات الصلوات الخمس على مواعيد تحتاج إلى آلات والتقويم الفلكية ، ولم يكف بالمشاهدات الحسية كما صنع في الزوال والغروب والشفق الخ ، أو بنى الصوم لاعتلى رؤية الهلال بالبحر . بل وضع قاعدة على لزوم معرفة علم الميقات لمعرفة أول رمضان — لو كان يتعارض بدل أن يبنى الأحكام على الأمور الحسية التي تسع جميع الخلق . بناها عن أمور تدور حولها هل كان ذلك يمنع عن فهم القرآن وغرضه . ويكون الحال مثل ما إذا حال بلغه غيبة بالنسبة للعرب ؟ الجواب بالنفي ، غاية أنه يكون في تكاليفها مشاق على أكثر الخلق .

ولسكانوا يخرجون عن مقتضى التمجيز ، بقولهم : هذا على غير ما عهدنا ؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام ، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا ، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف . فلم تتم الحجة عليهم به . ولذلك قال سبحانه : (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ؟) فجعل الحجة على فرض كون القرآن أعجمياً . ولما قالوا : (إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ) ردَّ الله عليهم بقوله : (لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ . وهذا لسان عربي مُبين) لكنهم أذعنوا لظهور الحجة . فدل على أن ذلك لهم به وعهد بمثله ، مع العجز عن مماثلته . وأدلة هذا المعنى كثيرة

فصل

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس ، وكان لمفاهيم اعتناء بمكارم الأخلاق ، واتصاف بحاسن شيم ؛ فصحت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه ، وأبطلت ما هو باطل ، وبينت منافع ما ينفع من ذلك ، وخار ما يضر منه

(فمن علومها) علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البر والبحر ، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها ، وتعرف منازل سير النيران ، وما يتعلق بهذا المعنى . وهو معنى مقرر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة ؛ كقوله تعالى : (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ) وقوله : (وَالنَّجْمُ هُمْ يَسْتَبِدُّونَ) وقوله : (وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ . لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ) الآية . وقولنا : وبالزمامهم تعرف هذه الوسائل لطبقوا أوامر الشريعة حسبما أرادت ؛ أما أنهم يعجزون عن فهم الكتاب حتى لا يكون حجة فليس بظاهر ، لأن حجته عليهم جاءت من جملة أمور أهمها عندهم أنه كلام من جنس كلامهم في كل شيء إلا أنه بأسلوب أعجزهم عن الاتيان بمثله

٧٢ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإيهام (المسألة الثالثة)

(هُرَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ) وقوله : (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتِينَ ، فَحَوَّنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً) الآية . وقوله : (وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ) وقوله : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ . قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) وما أشبه ذلك ^(١)

(١) لو لم يكن لهم علم بسير النجوم بالمقدار الذي ينسب لهم ، فهذه الآيات يمكن فهمها لهم بعدلفت نظرهم إليها ، لأنها لا تحتاج إلا الى التدبر في تطبيقها بطريق المشاهدة . على أن علم النجوم لم يكن لجمهور بل للبعض القليل الذي كان يستعمل غالباً دليلاً للقوافي في سير الليل ، ومع ذلك فلم يتوقف الجمهور في فهمها . ومثله يقال في علوم الأنواء أن ذلك ليس لجمهورهم ، بدليل ما رواه عن عمر وسؤاله للعباس . فاذا كان مثل عمر ليس عارفاً فاذك إلا لأن هذا يختص به جماعة منهم ، كما هو الحال عندنا اليوم : الملاحون يعرفون كثيراً من هذه الأنواء وشأن الرياح وهي أسباب عادية غير معقدة ، ولا يعرفها الجمهور الذين عنايتهم بما يتسببون فيه لمعاشهم يعرفون منه ما لا يعرفه فيه غيرهم . وقد قال في الآية الثانية (أفأرأيتم ماتمنون) ثم قال (أفأرأيتم ماتمنون) فهل كان للعرب من علوم الزراعة وتكوين المني وخلق الانسان ما تفهم به مثل هذا ومثل (من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب) ومثل أدوار الجنين (نطفة ثم علقة ثم مضغة الخ) ومثل قوله تعالى (يحسب الانسان أن لن نجعل عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه) فان معرفة أن تسوية الأصابع على ما هي عليه يند من أدق تكوين الانسان وكما صنعته ، حيث امتازت تقاسم الجلد الكاسي لها فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر في هذه التقاسيم ، حتى نبه الله سبحانه اليها وقال (بلى) أي تجمعها قادرين على جمعها وتسويتها على أدق ما يكون كما في تسوية البنان . إن هذا لا يعرفه العرب ووجه اليهم الخطاب به . وقد فهم سره في هذا العصر ، وانبنى عليه علم تشبيه الأشخاص (بصبغة الأصابع) ، وجعلت له إدارة تسمى (تحقيق الشخصية) - الواقع أن هذه وغيرها مما لا يحصى أمور كونية عامة يفهمها كل من توجه اليه احتساب بفهمها والاستدلال بها على الصانع الحكيم القادر

(ومنها) علوم الأنواء ، وأوقات نزول الأمطار ، وإنشاء السحاب ، وهبوب الرياح المثيرة لها . فبين الشرع حقها من باطلها ، فقال تعالى : (هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْزِلُ السَّحَابَ الثَّقَالَ وَيَسْجِعُ الرِّعْدُ بِحَمْدِهِ) الآية . وقال : (أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ . أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الزَّيْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ ؟ !) وقال : (وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا) وقال : (وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكْذِّبُونَ) . خرج الترمذى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكْذِّبُونَ) قال : « شُكْرُكُمْ . » تقولون مطرنا بنوء كذا وكذا ، وبنجم كذا وكذا « وفي الحديث « أصبح من عبادى مؤمنٌ وكافرٌ » الحديث^(١) فى الأنواء . وفى الموطأ بما انفرد به : « إذا أنشأت بجريرة ثم تشاءمت فتلك عين غديقة » . وقال عمر بن الخطاب للعباس وهو على المنبر والناس تحته : كم بقى من نوء الثريا ؟ فقال له العباس : بقى من نوبها كذا وكذا . فقتل هذا ميين للحق من الباطل فى أمر الأنواء والأمطار . وقال تعالى : (وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَا كُنُوهَ) الآية . وقال : (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَنُقْتَلُهُ إِلَى يَدِ مَيْتٍ فَأَحْيَيْنَاهُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا) الى كثير من هذا

ومنها علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية . وفى القرآن من ذلك ما هو كثير ، وكذلك فى السنة ، ولكن القرآن احتفل فى ذلك . وأكثره من الاخبار بالغير التى لم يكن العرب بها علم^(٢) ، لكنها من جنس ما كانوا ينتحلون .

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٠١)

(٢) هذا بعض ما نقلناه . من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن مجارياً لما عند العرب فيصحح صححه أو يزيد عليه أو يبطل باطله . كل هذا تكلف لاداعى اليه فى هذا المقام . لأن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات الى النور بتعليم ما لم يعلموا وتصحيح ما أخطأوا فيه ، وتوجيه همهم وغولهم الى ما فيه اصلاحهم بالعلم والعمل ، سواء أكان لهذا كله أصل عند العرب أم لم يكن له أصل .

٧٤ النوع الثاني مقادير وضع الشريعة للإيهام (المسألة الثالثة)

قال تعالى : (ذَلِكُمْ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ
أَوْفَرِّغُوهُمْ أَطُوبُ لِمَنْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ) الآية . وقيل تعالى : (تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا
إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَقْلُبُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا) . وفي الحديث قصة
أبيهم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في بناء البيت ^(١) وغير ذلك مما جرى .

(ومنها) ما كان أكثره باطلا أو جميعه : كعلم العيافة ، والزجر ، والكهانة ،
وخط الرمل ، والقرب بالخصى ، والطيرة ، فأبطلت الشريعة من ذلك الباطل
ونَهت عنه ؛ كالكهانة ، والزجر ، وخط الرمل . وأقرت النّاس لا من جهة تطلب
الغيب ، فإن الكهانة والزجر كذلك . وأكثر هذه الأمور تخصُّ على علم
الغيب من غير دليل ، فجاء النبي صلى الله عليه وسلم بحجة من تعرفَ عم الغيب
مما هو حق محض — وهو الوحي والإلهام : وأبقى للناس من ذلك بعد موته عليه
السلام جزء من النبوة — وهو الرؤيا الصالحة — وأتموزج من غيره لبعض الخاصة
وهو الإلهام ^(٢) والفراسة —

(ومنها) علم الطب . فقد كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوائل ،
بل مأخوذ من تجارب الأميين ، غير مبني على علوم الطبيعة التي يقرها
الأقدمون . وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة ، لكن وجه جامع شاف ^(٣) ،

ولا رابطة مطلقا بين كون الشريعة أمية وكون كل ما جاء به منطبقا على ما عند العرب .
وإنما العارض العرب شيء آخر لا يتوقف على ما قال . فتأمل فالمقام جدير بالتدبر . لأنه
إذا كان يكتفي بجنس ما كانوا يعرفون وإن لم يكن هو ولا نوعه ، فما الذي يبق حتى
نحتز عنه ؟ ولا يبعد أن يكون لبعضهم إلهام بهذه الأجناس والكائنات التي تتعلق
بما ورد في الكتاب والسنة

(١) أخرجه البخاري

(٢) كما حصل لعمر وغيره

(٣) قال ابن القيم في زاد المعاد (وأصول الطلب ثلاثة : الحية . وحفظ الصحة ،
واستفراغ المادة المضرة . وقد جمعها الله تعالى له ولائته في ثلاثة مواضع في كتابه ،

قليل يُطَّلَعُ منه على كثير ، فقال تعالى : (كَلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا) . وجاء في الحديث التعريفُ ببعض الأدوية لبعض الأدوية ، وأبطل من ذلك ما هو باطل ^(١) ، كالتداوى بالخر والرقي التي اشتملت على ما لا يجوز شرعاً

لخمى المريض من استعمال الماء خشية الضرر فقال تعالى (وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) فأباح التيمم للمريض حمية له كما أباحه للمعدم . وقال في حفظ الصحة (فن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فأباح للمسافر الفطر في رمضان حفظاً لصحته لثلاث يجتمع على قوته الصوم ومشقة السفر فيضعف القوة والصحة . وقال في الاستفراغ في حلق الرأس للمحرم (فن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه فغدة من صيام أو صدقة أو نسك) فأباح للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يخلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والآخر الغدة الرديئة التي تولد عليه القمل كما حصل لكعب بن عجرة أو تولد عليه المرض . وهذه الثلاثة هي قواعد الطب وأصوله فذكر من كل جنس منها شيئاً وصورة تنبيهاً بها على نعمته على عباده في أمثلها من حثيم وحفظ صحتهم واستفراغ مواد أذاهم رحمة لعباده ولطفاً بهم ورأفة وهو الرفوف الرحيم) اهـ

(١) من ذلك ما رواه في التيسير عن الشيخين والترمذي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن أخي استطلق بطنه فقال : « اسقه عسلاً ، فسقاه . ثم جاء فقال : إنى سقيته عسلاً فلم يردّه إلا استطلاقاً . ثلاث مرات . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « صدق الله وكذب بطن أخيك » فسقاه نهراً . وما رواه أيضاً عن الشيخين والترمذي : « ما من داء إلا في الحبة السوداء منه شفاء ، إلا الاسام » وما رواه مسلم وأحمد وأبو داود والترمذي وصححه عن ابن حجر أن طارق بن سويد الجعفي سأله النبي صلى الله عليه وسلم عن آخر فئها عنها . فقال : إنما أصنعها للدواء قال : « انه ليس بدواء ولكنه داء » وما أخرجه مسلم وأبو داود عن عوف بن مالك قال : كنا نرق في الجاهلية قتلنا يارسول الله كيف ترى في ذلك ؟ فقال : « اعرضوا على رقاكم » ثم قال « لا بأس بما ليس فيه شرك » وما أخرجه أبو داود . إن الله تعالى أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء . فداووا ولا تداءوا بحرام » قال الشوكاني : في استناده لإسماعيل بن

٧٦ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الثالثة)

(ومنها) التفنن في علم فنون البلاغة ، والخوض في وجوه النفاحة ، والتصرف في أساليب الكلام ، وهو أعظم منتحلاتهم . فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم ، قال تعالى : (قُلْ إِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا)
(ومنها) ضرب الأمثال . وقد قال تعالى : (وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ) إلا ضرباً واحداً ، وهو الشعر فإن الله نفاه وبرأ الشريعة منه . قال تعالى في حكايته عن الكفار : (إِنَّا لَنَازِكُوا آلَهُنَّ لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ ، بَلَى جَاءَ بِالْحَقِّ وَصْدَقَ الْمُرْسَلِينَ) أى لم يأت بشعر فإنه ليس بحق . ولذلك قال : (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ) الآية . وبين معنى ذلك في قوله تعالى : (وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْفَأْوَنُ . أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ) فظهر أن الشعر ليس مبني على أصل ، ولكنه هيان على غير تحصيل ، وقول لا يصدق فعل ، وهذا مناد لما جاءت به الشريعة إلا ما استثنى الله تعالى

فهذا أتمودج ينهك على ما نحن بسبيله ، بالنسبة إلى علوم العرب الأمية
وأما ما يرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق وما يتخاف إليه فهو أول ما خوطبوا به .
وأكثر ما تجد ذلك في السور المسكية ، من حيث كان آنس لهم ، وأجري على ما يتمدح به عندهم : كقوله تعالى : (إِنْ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى) إلى آخرها ، وقوله تعالى : (قُلْ تَعَالَوْا أَنِزْلَ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالَّذِينَ إِحْسَانًا) إلى انقضاء تلك الخصال ، وقوله : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ) . وقوله : (قُلْ إِنَّا حَرَّمَ رَبِّيَ عِيشَ الْمُنْذَرِ وَفِيهِ مَقَالٌ . وقد عرفت أنه إذا حدث عن أهل الشام فهو ثقة وأنه يصف في الحجازين . وهو هنا حدث عن ثعلبة بن مسلم الحمصي وهو شاعى ، ذكره ابن جبان في الثقات ، عن أبي عمران الانصاري مولى أم الدرداء وتاندها وهو أيضاً شاعى

الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطُنَ وَالْإِيمَ وَالْبَيْتَ يَبْفِرُ الْحَقُّ) إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى

لكن أدرج فيها ما هو أولى : من النهي عن الإشراف والتكذيب بأمور الآخرة ، وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم ، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرمًا وأخلاقًا حسنة وليس كذلك ، أو فيه من المفاسد ما يربى على المصالح التي توهموها ؛ كما قال تعالى : (إِنَّمَا الْخِرُ وَالْيَسِيرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) ثم بين ما فيها من المفاسد - خصوصاً في الخمر والميسر - من إقناع البدوة والبغضاء ، والعدو عن ذكر الله وعن الصلاة . وهذا في الفساد أعظم مما ظنوه فيها صلاحاً ؛ لأن الخمر كانت عندهم تشجع الجبان ، وتبعث البخيل على البذل ، وتنشط الكسالى . والميسر كذلك كان عندهم محموداً ، لما كانوا يقدسون به من إضعام الفقراء والمساكين ، والعطف على المحتاجين . وقد قال تعالى : (يَأْتُونَكَ مِنَ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ . قُلْ فِيهَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا) . والشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق . ولهذا قال عليه السلام : (بُشْتُ لَا تُعَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ)^(١)

إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين : « أحدها » ما كان مألوفاً وقريناً من المقول المقبول ، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به . ثم لما رسخوا فيه تم لهم ما بقى « وهو الضرب الثاني » . وكان منه ما لا يقتل معناه من أول وهلة فأخر ، حتى كان من آخره تحريم الربا ، وما أشبه ذلك . وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق . وهو الذي كان معهوداً^(٢) عندهم على الجملة

(١) تقدم (ج ٢ - ص ٢٣)

(٢) لولم يكن للرب عهد بالتعرف عن مكارم الأخلاق رأساً ، ثم جاء الرسول ببيان الفضائل والذائل من الأخلاق ، لما وسعهم - بعد التصديق بالرسالة - إلا الأخذ بالمكارم ، كما هو الحال فيما أخطأوا فيه من أصولها ، لواد البنات . والربا ، والخمر ، والسلب والنهب ، وغيرها من الرذائل التي تأصلت فيهم ومع ذلك فالإيمان

٧٨ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الثالثة)

ألا ترى أنه كان للترتب أحكام^(١) عندهم في الجاهلية أقرّها الإسلام ؛ كما قالوا في القراض ، وتقدير الدية ، ونسبها على العاقلة ، وإلحاق الولد بالقائه ، والوقوف بالمشتر الحرام ، والحكم في الخنثى ، وتوريث الولد لذكر مثل حظ الأنثيين ، والقدامة ، وغير ذلك مما ذكره العلماء

ثم نقول : لم يكنف بذلك ، حتى خطبوا^(٢) بدلائل التوحيد فيما يعرفون : من سماء ، وأرض ، وجبال ، وسحاب ، ونباب ؛ وبدلائل الآخرة والنبوة كذلك . ولما كان الباقي عندهم من شرائع الأنبياء شيئا من شريعة إبراهيم عليه السلام أيهم خطبوا من تلك الجهة ودعوا إليها ، وأن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هي تلك بعينها ، كقوله تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ . هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا) ، وقوله : (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا) الآية . غير أنهم غيرُوا جملة منها ، وزادوا ، واختلفوا في آراءهم من جهة محمد صلى الله عليه وسلم . وأخبروا بما أنعم الله عليهم ، مما هو لديهم وبين أيديهم ، وأخبروا عن نعم الجنة وأصنافها وما هو موعود في نعماتهم في الدنيا ، لكن مبرا من العوائل والآفات التي تلازم التمتع الدنيوي ، كقوله : (وَأَصْعَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْعَابُ الْيَمِينِ ؟! فِي سِدْرٍ مَنضُودٍ وَطَلْحٍ مَنضُودٍ ، وَظِلٍّ مَمْدُودٍ) إلى آخر الآيات . وبين من مأكولات الجنة ومشروباتها ما هو معلوم عندهم ، كالألبان ، والحجر ، والعسل ، والنخيل ، والأعناب ، وسائر ما هو عندهم مألوف . دون الجوز ، واللوز ، والتفاح ، والكمثرى ، وغير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد المعجم ، بل أجل ذلك في لفظ الفاكهة . وقال تعالى بكتاب الله وستة رسوله طهرتهم من هذه الأرجاس تطهيراً ، فلا علاقة لأمية الشريعة بهذه المباحث . ولا توجد أمّة من الأمم إلا وفيها شيء من المكارم وشيء من الرذائل ، لا خصوصية لجاهلية العرب ، بل هذا في كل جاهلية

(١) لعلها بعض ميراثهم من أبيهم إبراهيم كما يقول بعد
(٢) خطب الناس كلهم بدلائل التوحيد فيما يعرفون من سماء وأرض الخ .
فليس هذا غاصاً بهم وهو واضح

النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للافهام (المسألة الرابعة) ٧٩

(أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالنُّعْظِ الْحَسَنَةِ ، وَخَذِطْهُمُ بِأَلْفِ حَسَنِ)
فالقرآن كله حكمة ، وقد كانوا عارفين بالحكمة ، وكان فيهم حكماء ، فاتاهم من الحكمة بما يحجزوا عن مثله . وكان فيهم أهل وعظ وتدبير : فكشس من ساعدة وغيره . ولم يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل . ومن تأمل القرآن وتأمل كلام العرب في هذه الأمور الثلاثة ^(١) ، وجد الأمر سواء ، إلا ما اختص به كلام الله من الخواص المعروفة

وسر في جميع ملايات العرب هذا السير ، تجد الأمر كما تقرر
وإذا ثبت هذا وضع أن الشريعة أمة لم تخرج عما ألفته العرب

﴿ المسألة الرابعة ﴾

ما تقرر من أمة الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها - وهم العرب -
ينبغي عليه قواعد :

﴿ منها ﴾ أن كثيرًا من الناس تجاوزوا في السعوى على القرآن الحد ، فأضافوا إليه
كل علم يذكر للمتقين أو للتأخرين : من علوم الطبيعيات ، والتعاليم ^(٢) :
والمنطق ، وعلم الحروف ، وجميع ما نظره الناظرون من هذه الفنون وأشباهها .
وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح . وإلى هذا فإن السلف الصالح من الصحابة
والتابعين ومن يليهم - كانوا أعرف بالقرآن وعلومه وما أودع فيه ، ولم يبلغنا أنه

(١) الحكمة والوعظ والجدل يتوقف عليها إصابة الدعوة ، وإرشاد الخلق ،
ولم يكن عندهم قوة فيها ولا ولع بها ، لأنها دعوة إلى هدم عقائد ، وتصحيح
معارف ، وتمهيد طريق جديد للسير عليه في طريق عبادة الله وحده ، وطريق معاملتهم
بعضهم لبعض فلا بد لها من اجتماع هذه القوى الثلاثة للوصول إلى الغاية من الرسالة .
وعلى كل حال فليس يلزم في كون الشريعة أمة أن تكون جاءت مسيرة لهم في
شؤونهم ، بل معنى كونها أمة ما قدمناه في أول المسألة . وأما كون ما جاءت به كان
عندهم منه شيء أو لم يكن فهذا لا شأن له بهذا البحث ولا يتوقف عليه
(٢) أي الرياضيات من الهندسة وغيرها

٨٠ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للافهام (المسألة الرابعة)

تكلم أحدُهم في شيء من هذا المدعى ، سوى ما تقدم ^(١) وما ثبت فيه من أحكام التكليف ، وأحكام الآخرة ، وما يلي ذلك . ولو كان لهم في ذلك خوض وطر ، لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة ؛ إلا أن ذلك لم يكن ، فدل على أنه غير موجود عندم . وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد ^(٢) فيه تقرير شيء مما زعموا . نعم ، تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب ، أو ما يفنى ^(٣) على معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب ، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجعة دون الاهتداء بأعلامه ، والاستنارة بنوره . أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا ^(٤)

وربما استدلووا على دعواهم بقوله تعالى : (وَزَلَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) ، وقوله : (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) ونحو ذلك ، وبفواتح السور . وهي بما لم يهد عند العرب . وبما قل عن الناس فيها ، وربما حكى من ذلك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وغيره أشياء ، فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد ، أو

(١) في المسألة قبلها

(٢) كونه لم يقصد فيه تقرير شيء من هذه العلوم الكونية ظاهر ؛ لأنه ليس بصدد ذلك . أما كونه لا يبيح في طريق دلائله على التوحيد ما يبنى عليه التوسع في إدراكها وإثبات معرفتها إذا لم يكن معروفاً عند العرب ، فهو محل نظر

(٣) كالجدل المأخوذ فيه مقدمات معهودة للعرب — بل . ولنفرم ، كما في قوله تعالى (وفي الأرض قطع متجاورات الخ) فانه لولا توجيه الأفكار إليه للاستدلال به والحاجة ، ما بلغته العقول الراجعة

(٤) وهل كل ما تضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذاب النار من معهود العرب في الدنيا ؟ وهل مثل الاسراء والمعراج من معهوداتهم ؟ أما أصل الموضوع فسلم أنه لا يصح أن يتكلف في فهم كتاب الله بتحميله لما لا حاجة بالتشريع والهداية إليه من أنواع العلوم الكونية . ولكن قصره بطريق القطع على ما عند العرب في علمها وماؤها فهذا مالا سبيل إليه ، ولا حاجة له

في قواعد تبين على ما تقدم (منها) أنه ليس كل العلم لها أصل في القرآن ٨١

المواد بالكتاب في قوله : (ما قرطنا في الكتاب من شيء) (الوحد المحفوظ . ولم يذكروا فيها ما يقتضى تضمنه لجميع العلوم العقلية والعقلية .

وأما فوائده السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضى أن للعرب بها عهداً ، كمدد الجمل الذي ترفوه من أهل الكتاب ، حسب ذكره أصحاب السير ، أو من التشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى ، وغير ذلك . وأما تفسيرها بما لا عهد به ^(١) فلا يكون ، ولم يدعه أحد ممن تقدم ، فلا دليل فيها على ما ادعوا . وما ينقل عن عليّ أو غيره في هذا لا يثبت . فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه ، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه . ويجب الاختصار — في الاستئانة على فهمه — على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة ^(٢) ، فيه يوصل إلى علم (١) أي من فهمها على أنها أسرار ورموز لحقائق أو حوادث حاصلة أو تحصل ،

من مثل ما يشير إليه الألويسي في مقدمة التفسير

(٢) لوقال جمهور الناس لاختصاصهم لكان أحسن ، لأن الخطاب به لكل من يلمه . فقد يفقه بعضه بفهم ما يضاف إلى العرب ، كما ورد (بلانوا على ولو آية . قرب مبلغ أوعى من سامع)

على أنه لم ينقل فيما سبق نسبة علم الحيوان المسمى بالتاريخ الطبيعي إلى العرب ، ولم ينقل أحد أنهم اشتغلوا به (وليكن على ذكر منك أنه إذا قال في هذا المقام العرب فالتاريخ يعني الذين كانوا في عهد الرسول عليه السلام) فعلى رأى المؤلف لا يجوز لنا أن نتوصل إلى فهم مثل آتية سورة النحل في تكوين اللبن والعسل وما فيها من أعاجيب ربنا في صنعه — لا يجوز لنا أن نتوصل إلى ذلك من علم خيالة النحل . وحياة الحيوان في الدر ، مع أنه لا يمكن أن تتم الدالة والاعتبار الذي يشبه بنية الكتاب في آخر كل آية منهما (إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون — يقولون) لا يتم ذلك على وجه الابعرة تكوين العسل واللبن ، في علم حياة النحل وغيره . وكذلك لا يتم فهم (فيه شفاء للناس) على وجهها إلا بعد معرفة ما يصلح من الأمراض التي يكرر العسل دواء له ، وما لا يصلح بل يكون ضاراً . ويترتب عليه أن تكون اللام ، الناس الجنس أو العموم ، وهكذا . والواقع أن كتاب الله للناس كلهم بالخط

ما أودع من الأحكام الشرعية . فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضلّ عن فهمه ،
وتقول على الله ورسوله فيه . والله أعلم ، وبه التوفيق

فصل

﴿ومنها﴾ أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأئمة - وهم العرب
الذين نزل القرآن بلسانهم — فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر ، فلا
يصح الدلول عنه في فهم الشريعة . وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في
فهمها على ما لا تعرفه

وهذا جار في المعاني ، والألفاظ ، والأساليب . مثال ذلك أن معهود العرب .
أن لا ترى الألفاظ تبعداً عند محافظتها على المعاني ، وإن كانت تراعيها أيضاً ..
فليس أحد الأئمة عندها يلتزم ، بل قد تنبني على أحدهما مرة ، وعلى الآخر
أخرى ، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته
والدليل على ذلك أشياء :

﴿أحدها﴾ خروجها ^(١) في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة ،
والضوابط المستمرة ، وجرياتها في كثير من منشورها على طريق منظومها ^(٢) ،
وإن لم يكن بها حاجة ؛ وتركها لما هو أولى في رايها . ولا يبد ذلك قليلاً في
منه كل على قدر استعداده وحاجته ، والا لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب .
والأمر ليس كذلك . ألا ترى إلى قول علي (إلا فهما يعطاء الرجل في كتاب الله)
الحديث

(١) أي فيصح أن يجري ذلك في القرآن ولكن بشرط أن لا يكون شاذاً وتادراً
يخل بالفصاحة ، فإن هذا وإن كان جارياً في كلام العرب لا يصح أن يقال به في
الكتاب

(٢) أي في تجويز مخالقات القياس المطرد ، كصرف ما لا ينصرف ، ومد
المقصود وعكسه ، مع أنه أحيى في الشعر لضرورة الوزن ولا توجد ضرورة في
الثر لثله . فقوله (وجرياتها) عطف خاص على عام للبيان

كلامها ولا ضعيفا ؛ بل هو كثير قوى ، وإن كان غيره أكثر منه
﴿ والثاني ﴾ أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يراد بها أو يقار بها
ولا يمد ذلك اختلافا ولا اضطرابا ، إذا كان المعنى المقصود على استقامة ، والكافي
من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف ^(١) كلها شاف كاف . وفي هذا المعنى من
الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير . وقد استمر أهل القراءات على
أن يسلموا بالروايات التي صحت عندهم بما وافق المصحف ، وأنهم في ذلك قارئون
للقرآن من غير شك ولا إشكال وإن كان بين القراءين ما يده الناظر يباين .
الرأي اختلافا في المعنى ؛ لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة ،
لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب ؛ كـ (مالك) و (ملك) (وما يُخَدَّعُونَ
إِلَّا أَنْفُسَهُمْ) (وما يُخَادَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ) (لَنَبْشَتَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرُفًا)
(لَنَسْوِينَهِمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرُفًا) إلى كثير من هذا ^(٢) ، لأن جميع ذلك لا تفاوت
فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب . وهذا كان عادة العرب

ألا ترى ما حكى ابن جني عن عيسى بن عمر ، وحكى عن غيره أيضا قال سمعت
ذا الرمة ينشد :

وظاهر لها من يابس الشخش واستعين عليها الصبا واجعل يديك لها سترًا ^(٣)
قلت أنشدتني : « من يابس » فقال : « يابس » و « يابس » واحد .
فأنت ترى ذا الرمة لم يصب بالاختلاف بين البؤس واليبس ، لما كان معنى
البيت قائما على الوجهين ، وصوابا على كلتا الطريقتين . وقد قال في رواية أبي العباس

(١) ومن ذلك تبديل لفظ بآخر ، كتبوا وثبتوا مثلا
(٢) كما في قوله تعالى (لنزول منه الجبال) بكسر اللام للتعليل أو بفتحها
على أنها فارقة

(٣) الشخش الحطب الدقيق . ولم أر تعليقا على البيت في كتب الأدب ولوح
أن الضمائر المؤنثة في البيت كناية عن النار يذكيها البدوى بالوقود ويستعين على
إشعالها بالريح ، ثم يجلس إليها للاصطلاء وتدفعه يديه وأطرافه من البرد

الأول : « البؤس واليبس واحد » يعنى بحسب قصد الكلام لا بحسب تغير اللغة ^(١) وعن أحمد بن يحيى قال أنشدنى ابن الأعرابي :
 وموضع زير ^(٢) لا أريد مبيته كائن به من شدة الزرع أنس
 فقال له شيخ من أصحابه : ليس هكذا أنشدتنا « وموضع ضيق » فقال :
 سبحان الله ! تمجننا منذ كذا وكذا ، ولا تعلم أن الزير والضيق واحد ؟ وقد
 جاءت أشعارهم على روايات مختلفة ، وبألفاظ متباينة ، يعلم من مجموعها أنهم كانوا
 لا ياتزمون لفظاً واحداً على الخصوص ، بحيث يعد مرادفه أو مقاربه عيباً أو
 ضعفاً ، إلا فى مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولاً عليها ، وإنما
 معمولها الغالب ما تقدم

والثالث : أنها قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة ؛
 كما استبحوا العطف على الضمير المرفوع للتصل مطلقاً ، ولم يفرقوا بين ماله لفظ
 وما ليس له لفظ ، فصح « قت وزيد » كما صح « قام وزيد » وجمعوا فى الزد بين
 « عمود » و « يود » من غير استكراه ، وروا عمود أقوى فى اللد ، وجمعوا بين
 « سعيد » و « عمود » مع اختلافهما ، وأشباه ذلك من الأحكام اللطيفة التى تقتضياها
 الألفاظ فى قياسها النظرى ، لكنها تهملها وتوليها جانب الإعراض . وما ذلك
 إلا لعدم تعمقها فى تنقيح لسانها

والرابع : أن المدح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيداً
 عن تكلف الاصطناع ، ولذلك إذا اشتغل الشاعر العربى بالتنقيح اختلف فى
 الأخذ عنه ، فقد كان الأصمعى يئيب الخطيئة ، واعتذر عن ذلك بأن قال :
 « وجدت شعره كله جيداً ، فدلتنى على أنه كان يصنعه ، وليس هكذا الشاعر

فإذا البؤس تدور على الشدة من الشجاعة وغيرها . ومادة اليبس تدور
 على الجفاف ، وقد لا تدور على الشدة ضد اللين . فحما متغايران متلازمان
 . فنعنى باليبس : الضيق ، الزرقة القلقة

المطبوع ، إنما الشاعر المطبوع الذي يرمي بالكلام على عواهنه ، جيده على رديته « وما قاله هو الباب المنتهج ، والطريق المبيع عند أهل اللسان . وعلى الجملة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة . ومن زاول كلام العرب وقف من هذا على علم وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما ^(١) فوق ما يسمعه لسان العرب . ولكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعنى العرب به ، والوقوف عند ما حدثه

فصل

﴿ومنها﴾ أنه إنما يصح — في مسلك الأفهام والفهم — ما يكون عامًا لجميع العرب ، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني ؛ فإن الناس — في الفهم وتأتى التكليف فيه — ليسوا على وزن واحد ولا متقارب ، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجهورية وما والاها ، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا . ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم ، إلا بتقدير ما لا يحل بمقاصدهم ؛ اللهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصاً لأشخاص خاصة ، فذاك كالكنايات الغامضة ، والرموز البعيدة ، التي تخفى عن الجمهور . ولا تخفى عن قُصيدها ، والا كان خارجاً عن حكم معهودها

فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة ، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب . ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف ^(٢) ، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه

- (١) هذه النتيجة ليست هي المنتظرة في هذين الوجهين الآخرين . بل كان يتظر أن يأتي من الكتاب أو الحديث بما فيه إهمال بعض أحكام اللفظ . أو مارجى به الكلام على عواذنه جيده على غير جيده . ولعل ذلك لا يكون في الكتاب والسنة أصلاً . وإذا كان هكذا كن منسوب حرف هذين الوجهين من المقام
- (٢) أحسن ما روي في بيانه مذكرة التويري في شرحه للطفية في مقدمات

وأَيْضاً فَمَقْتَضَاهُ مِنَ التَّكْلِيفِ لَا يَخْرُجُ عَنْ هَذَا النَّطْقِ ؛ لِأَنَّ الضَّعِيفَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَتَّقِيَ ، وَلَا الصَّغِيرَ كَالْكَبِيرِ ، وَلَا الْأُنْثَى كَالذَّكَرِ ؛ بَلْ كُلُّ لَهُ حَدٌّ يَنْتَهِي إِلَيْهِ فِي الْعَادَةِ الْجَارِيَةِ . فَأَخَذُوا بِمَا يَشْتَرِكُ الْجُمْهُورُ فِي الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ ، وَأَلْزَمُوا ذَلِكَ مِنْ طَرِيقِهِمْ : بِالْحُجَّةِ الْقَائِمَةِ ، وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ، وَنَحْوِ ذَلِكَ . وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَزْمَمَهُمْ مَا لَا يَطِيقُونَ ، وَلَسَكَّنَهُمْ بِغَيْرِ قِيَامِ حُجَّةٍ ، وَلَا إِيْتَانِ بَرَهَانٍ ، وَلَا وَعْظٍ وَلَا تَذْكِيرٍ ، وَلَطَوَّعَهُمْ فِيهِمْ مَا لَا يُفْهَمُ ، وَعَلَّمَ مَا لَمْ يُعَلِّمْ ، فَلَا حُجْرَ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ ؛ فَإِنْ حُجِّجَ الْمَالِكُ قَائِمَةً (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) . لَكِنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ خَاطِبُهُمْ مِنْ حَيْثُ عَاهَدُوا ، وَكَأَنَّهُمْ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَلْبِثُوا عَلَى مَا بِهِ كَلَّفُوا ، وَغَدُّوا فِي أَثْنَاءِ ذَلِكَ بِمَا يَسْتَقِيمُ بِهِ مُنَادَاهُمْ^(١) ، وَيَقْوَى بِهِ ضَعْفُهُمْ ، وَتَنْهَضُ بِهِ عَزَائِهِمْ : مِنَ الْوَعْدِ تَارَةً ، وَالْوَعْدِ أُخْرَى ، وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ أُخْرَى ، وَبَيَانِ مَجَارِي الْعَادَاتِ فِيمَنْ سَلَفَ مِنَ الْأُمَمِ الْبَاضِيَةِ ، وَالتَّرَوُّنِ الْخَالِيَةِ ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ عَمَّا فِي مَعْنَاهُ ؛ حَتَّى يَعْلَمُوا أَنَّهُمْ لَمْ يَنْفَرُوا بِهَذَا الْأَمْرِ دُونَ الْخَلْقِ الْمَاضِينَ ، بَلْ هُمْ مُشْتَرِكُونَ فِي مَقْتَضَاهُ . وَلَا يَكُونُونَ مُشْتَرِكِينَ إِلَّا فِيمَا لَمْ تُنْهَ عَلَى تَحْمِلِهِ . وَزَادَهُمْ تَحْنِيفًا دُونَ الْأَوَّلِينَ ، وَأَجْرَى فَوْقَهُمْ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَفَعْمَةً ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

وَقَدْ خَرَجَ التِّرْمِذِيُّ وَصَحَّحَهُ عَنْ أَبِي بَنْ كَيْبٍ قَالَ : لَقِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَبْرِيلَ ، فَقَالَ : « يَا جَبْرِيلُ إِنِّي بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ ، مِنْهُمْ الْمَجْرُورُ وَالشَّيْخُ الْكَبِيرُ ، وَالْفَلَّامُ وَالْجَارِيَةُ ، وَالرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يقرأ كِتَابًا قط » قَالَ : « يَأْمُرُ أَنْ يُزِيلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ »^(٢)

الْكِتَابِ . وَلَيْسَ فِيهِ عَدَّةُ الْأَمَلَةِ وَالتَّرْقِيقِ وَلَا شَيْءٌ مِنْ صِفَاتِ الْحُرُوفِ ، بَلْ هِيَ أَنْوَاعُ سَبْعَةٍ تَرْجَعُ لِحَذْفِ لَفْظٍ أَوْ زِيَادَةِ لَفْظٍ ، كَنَجْرِ تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ وَمِنْ تَحْتِهَا ، وَابْدَالِ لَفْظٍ بِمَرَادِفِهِ ، كَتَيْنَا وَتَثَبْنَا وَتَقَدَّمَ لَفْظُهُ وَتَأَخَّرَ . وَابْدَالِ حَرْكَةٍ بِأُخْرَى يَنْغِيرُ الْمَعْنَى بِسَبَبِهَا وَلَكِنَّهُ يَكُونُ كُلُّ مِنْهَا مَحِيحًا وَمَرَادًا ، إِلَى آخِرِ مَا ذَكَرَهُ

(١) أَيْ مَعْجَمُهُمْ

(٢) أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ بِلَفْظِهِ غَيْرَ كَلِمَةِ (أُمَّة) فَلَمْ يَذْكُرْهَا ، وَقَالَ حَسَنٌ صَحِيحٌ

فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسهل الأمين كما يسهل غيرهم

فصل

﴿ومنها﴾ أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية. فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد؛ والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإن المعنى الأفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونهُ؛ كما لم يُعبأ ذو الرمة « يائس » ولا « يابس » اتكالاً منه على أن حاصل المعنى مفهوم

وأبين من هذا ما في جامع الإسماعيلي المخرّج على صحيح البخاري عن أنس ابن مالك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ: (فأكبه وأباً) قال: ما الأب؟ ثم قال: ما كلّفنا هذا. أو قال: ما أمرنا بهذا. وفيه أيضاً عن أنس: أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله: (فأكبه وأباً) ما الأب؟ فقال عمر: نُهيئنا عن التعمّق والتكلّف. بمن المشهور تأديبه لضبيع حين كان يُكثر السؤال عن (المرسلات) و(العاصفات) ونحوهما

وظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجادة، ولا ينبغي على فهم هذه الأشياء حكم تكلفي، فرأى أن الاشتغال به عن غيره—مما هو أهم منه—تكلّف. ولهذا أصل في الشريعة صحيح، نبّه عليه قوله تعالى: (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولَّوْا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ) إلى آخر الآية. فلو كن فهم اللفظ الأفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي لم يكن تكلفاً، بل هو مضطّر إليه؛ كما روى عن عمر نفسه في قوله تعالى: (أَوْ يَلْبَسَ عَلَى تَخَوُّفٍ)

فإنه سئل عنه على المنبر ، فقال له رجل من هذيل : التخوف عندنا. التنقص ،
ثم أنشده :

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَمِيكًا قَرَدًا كَمَا تَخَوَّفَ عُودُ النَّبْعَةِ السَّيْفَ (١)
فقال عمر : وأياها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم ؛ فإن فيه تفسير
كتابكم . فليس بين الخبرين تعارض ؛ لأن هذا قد توقف فهم معنى الآية عليه ،
بخلاف الأول

فإنما كان الأمر هكذا فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب ؛ لأنه المقصود
والمراد ، وعليه ينبغي الخطاب ابتداء . وكثيراً ما يغل هذا النظر بالنسبة للكتاب
والسنة ، فتلتبس غرابته ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي ، فتستبهم على الملتبس ،
وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب ، فيكون عمله في غير مَعْمَل ، ومشييه على
غير طريق . والله الوافي برحمته

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأُمِّيُّ
تَعَقُّلُهَا ، ليسه الدخول تحت حكمها

(أما الاعتقادية) — بأن تكون من القرب للفهم ، والسهولة على العقل ، بحيث
يشترك فيها الجمهور ، من كان منهم ناقد الفهم أو بليداً — فإنها لو كانت مما لا يدركه
الا لخواص لم تكن الشريعة عامة ، ولم تكن أُمِّيَّة ، وقد ثبت كونها كذلك ؛
فلا بد أن تكون المعاني المطلوب عليها واعتقادها سهلة المأخذ

وأيضاً فلا لم تكن كذلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يطاق ، وهو
غير واقع ، كما هو مذكور في الأصول . ولذلك تجد الشريعة لم تعرف من الأمور
(١) التامك السنام . والقرود الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسان . والنج
شجر القسي والسهام . والسفن كل ما ينحت به غيره

الإلهية إلا بما يسع فهمه ، وأرجحت غير ذلك فمرّفته بتقتضى الأسماء والصفات ، وحضت على النظر في المحلوقات ، إلى أشباه ذلك ، واحالت فيما يقع فيه الاستنباط على قاعدة عامة ، وهو قوله تعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) وسكتت عن أشياء لا تهتدى إليها العقول . نعم ، لا ينكر تفاضل الإدراكات على الجملة وإنما النظر في القدر المكلف به

وما يدل على ذلك أيضاً أن الصحابة رضی الله عنهم لم يبلغنا عنهم من الخوض في هذه الأمور ما يكون أصلاً للباحثين والمتكافين ، كما لم يأت ذلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام ، وكذلك التابعون القلتدى بهم لم يكونوا إلا على ما كان عليه الصحابة . بل الذى جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه النهى عن الخوض في الأمور الإلهية وغيرها ، حتى قال : «لَنْ يَرْجَحَ النَّاسُ يَتَسَاءَلُونَ ، حَتَّى يَقُولُوا : هَذَا اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ . فَنَنْ خَلَقَ اللَّهُ ؟» ^(١) وثبت النهى عن كثرة السؤال ، وعن تكلف ما لا يبنى ، عائداً في الاعتقادات والعمليات . وأخبر مالك أن من تقدم كانوا يكرهون الكلام إلا فيما تحته عمل . وإنما يريد ما كان من الأشياء التي لا تهتدى العقول لفهمها : مما سكت عنه ، أو مما وقع نادراً من التشابهات محالاً به على آية التنزيه

وعلى هذا فالتمعق في البحث فيها وتطلب ما لا يتنرك الجمهور في فهمه ، خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية ؛ فإنه ربما جمعت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها ، فوقعت في ظلمة لا انفسك لها منها . والله در القائل :

والعقول قُوًى تَسْتَعِثُّ ^(٢) دُونَ مَدَى إِن تَعُدُّهَا ظَهَرَتْ فِيهَا أَصْطِرَابَاتُ
ومن طَاحِ النُّفُوسِ إِلَى مَا لَمْ تَكْلُفْ بِهِ نَشَأَتِ الْفِرْقُ كُلُّهَا أَوْ أَكْثَرُهَا .

(١) أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود بلفظ (لا يزال الناس يسألونكم عن العلم حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شيء الخ)

(٢) من استن الفرس قص وهو أن ترفع يديها وتطرحهما معا وتمجن برجلها . وهو غاية الاعواج في سيرها فلا تقطع به الطريق وتؤذى راكبها

﴿وأما العمليات﴾ فن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلال في الأعمال والتقريبات ^(١) في الأمور، بحيث يدركها الجمهور كما عرف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم، كتمريفها بالظلال، وطلوع النجم والشمس، وغروبها وغروب الشفق. وكذلك في الصيام في قوله تعالى: (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ)، ولما كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها نزل: (من الفجر). وفي الحديث: «إِذَا أَقْبَلَ الْإِيلُ مِنْ هُنَا، وَأَدْبَرَ النَّهَارُ مِنْ هُنَا، وَغَرَبَتِ الشَّمْسُ، فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ» ^(٢) وقال نحن أُمَّةٌ لَمْ نَكُنْ لَنَا نَحْبٌ وَلَا نَكْتَبُ الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا ^(٣) وقال: «لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَلَالَ، وَلَا تَفْطَرُوا حَتَّى تَرَوْهُ. فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكَلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ» ^(٤) ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر في المنازل؛ لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها، ^(٥) ولقطة الأمر فيه، وصعوبة الطريق إليه. وأجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين، وعذر الجاهل فرفع عنه الإثم، وعفا عن الخطأ، إلى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور. فلا يصح الخروج عما حد في الشريعة، ولا تطلب ما وراء هذه الغاية؛ فإنها مظنة الضلال، ومزلة الأقدام

(١) لعل الأصل (بالتقريبات) أي لم يكلفوا بما يقتضيه الضبط التام للأوقات، بل بأمور وعلامات تقريبية، مع أنها جعلت إشارات لجلال الأعمال كالصلاة والصوم والحج

(٢) أخرجه في التيسير عن الحنفية إلا النسائي

(٣) تقدم (ج ١ ص ٥٢)

(٤) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي بلفظ (فإن غم عليكم فاقعدوا له) وفي رواية أخرى للبخاري (فأكَلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ) وهي الرواية التي ذكرها المؤلف

(٥) كيف يتفق هذا مع ما تقدم له في المسألة الثالثة

فإن قيل ^(١) : هذا مخالف لما نقل عنهم من تدقيق النظر في مواقع الأحكام ، ومطابق الشبهات ، ومجاري الرياء والتصنع للناس ، ومبالغتهم في التحرز من الأمور المهلكات ، التي هي عند الجمهور من الدقائق التي لا يهتدى الي فهمها والوقوف عليها إلا الخواص ؛ وقد كانت عندهم عظام ، وهي عما لا يصل اليها الجمهور . (وأيضاً) لو كانت كذلك لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس ، وقد كان في الصعابة والتأبين ومن بعدهم خاصة وعامة ، وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة ، وإن كان الجميع عرباً وأمة أمة ، وهكذا سائر القرون إلى اليوم . فكيف هذا ؟ (وأيضاً) فإن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة ، وما يعرفه العلماء خاصة ، وما لا يعلمه إلا الله تعالى — وذلك التشابهات — فهي شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق ، وما لا يوصل اليه على الإطلاق ، وما يصل اليه البعض دون البعض . فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة ؟

فالجواب أن يقال : نما التشابهات فإنها من قبيل غير ما نحن فيه : لأنها إما راجعة إلى أمور آلهية لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم والدخول تحت آية التنزيه ؛ وإما راجعة إلى قواعد شرعية فتعارض أحكامها ^(٢) . وهذا خاص مبنى على عام هو ما نحن فيه . وذلك أن هذه الأمور كلها يحجب عنها بأوجه :

(أحدها) أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر ، للدالة المتقدمة ؛ وإنما هي أمور تعرض لمن ترون في علم الشريعة ، وزاويل أحكام التكليف ، وامتناز عن الجمهور بيزيد فهم فيها ، حتى زایل الأمية من وجه ؛ فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة إلى غيره ممن لم يبلغ درجته . فلبسته إلى ما فهمه نسبة العامي إلى ما فهمه .

(١) السؤال وارد على كلامه في الاعتقادات والعمليات بدليل قوله (فإن الشريعة قد اشتملت الخ)

(٢) أي أن المسألة تكون محتملة للدخول تحت قواعد شرعية مختلفة ، فتعارض أحكامها بحسب الظاهر ويحصل الاشتباه

والنسبة إذا كانت محفوفة فلا يبقى تمارض^(١) بين ما تقدم وما ذكر في السؤال
(والثاني) أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزن
واحد ، ورفع بعضهم فوق بعض ، كما أنهم في الدنيا كذلك . فليس من له مزيد
في فهم الشريعة كن لا مزيد له ، لكن الجميع جبار على أمر مشترك .

والاختصاصات فيها هبات من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك ، بل
يدخلون مع غيرهم فيها ، ويمتازون بمزيدات في ذلك الأمر المشترك بينه . فلو
امتازوا بمزيد النعم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك ؛ فإن ذلك المزيد أصله
الأمر المشترك

كما قول ابن الورع مطلوب من كل أحد على الجملة ، ومع ذلك فنه ماهو من
الجلال ؛ كالورع عن الحرام اليقين ، والمكروه اليقين . ومنه ما ليس من الجلائل
عند قوم ، وهو منها عند قوم آخرين ؛ فصار الذين عدوه من الجلائل داخلين في
القسم الأول على الجملة ، وإن كانوا قد امتازوا عنهم بالورع عن بعض ما لا يتورع
عنه القسم الأول ، بناء على الشهادة بكون الموضع متأكداً ؛ لبيان ، أو غير
متأكد ؛ لنقته . وهكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج

(١) كيف لا يمارض هذا ماقرره في نتيجة هذا الفصل من قوله آتينا (وعلى هذا
فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى
وضع الشريعة الآمية) وهنا يقول (إنها أمور إضافية) و(إن تدقيق الذي
يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجلية ، وإن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العاقل نسبة
محفوفة) ولا يقال إن ماقرره بأن خاصا بالاعتقادات . لأننا نقول الجواب أصله
عام في التشابهات الاعتقادية وغيرها ، كما يعلم من النظر في الاعتراض . وعلى كل
حال فهو هنا يثبت أن الخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور
ولا يشتركون فيه . وهل هذا إلا عين التسليم بالأشكال على ما سبق

عن هذا القانون . فقد بان أن الجميع جaron على حكم أمر مشترك^(١) مفهوم للجمهور على الجملة

(والثالث) أن ما فيه التفاوت إنما تجده^(٢) في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة ، التي لم يوضع لها مد يوقف عنده ، بل وكلت الى نظر المكلف ، فصار كل أحد فيها مطلوباً بإدراكه : فمن مدرئ فيها أمراً قريباً فهو المطلوب منه ، ومن مدرئ فيها أمراً هو فوق الأول فهو المطلوب منه . وربما تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيما دخل فيه وعدم قدرته : فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبة من مراتبه لم يؤمر بها ، بل بما هو دونها ؛ ومن كان قادراً على ذلك كان مطلوباً . وعلى هذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم . والله أعلم .

فهذا المعنى بعينه وضعت العمليات على وجه لا تخرج المكلف الى مشتة بل ببسبها ، أو الى تعطيل عاداته التي يقوم بها صلاح دينه ، ويتوسع بسببها في بين حظوته . وذلك أن الأُمى الذي لم يزاوئ شيئاً من الأمور الشرعية ولا العقية - وربما انشأ قلبه عما يخرج عن معتاده - بخلاف من كُنْ له بذلك عهد . ومن هنا كل نزل القرآن نجوماً في عشرين سنة ، ووردت الأحكام التكاليفية فيها شيئاً فشيئاً ، ولم تنزل دفعة واحدة ؛ وذلك لئلا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة

وفيما يحكي عن عمر بن عبد العزيز أن الله عبد الملك قال له : « مالك لا (١) وهل هذه هي الدعوى التي يشتغل في هذه الفصول بإثباتها . وهي أن الشريعة أمية ، وأنه لا يصح أن نفهم إلا بالوجه الذي يمهده الأميون والجمهور ؟ لأنهم الأميون المشترك في التكلف هو ما يفهمه الجمهور وما يقدر على أدائه الجمهور بالسهولة . إنما الكلام فيما أطال فيه النفس في هذه الفصول من الحجر على الشرائع أن يجمعوا الكتاب إلا عقداً الأميين والجمهور وبني عليه هذه النتائج (٢) . يعني أن كل من هو منزهة ، سوف آمن في هذا النوع فقط أم علم الاطلاق . فلا ينقسم الاشكال .

تُنفذُ الأمور؛ فوالله ما أبالي لو أن القدر غلب بي وبك في الحق» قال له عمر: «لا تعجل يا بُني، فإن الله ذم الحُر في القرآن مرتين، وحرّمها في الثالثة. وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة»

وهذا معنى صحيح معتبر في الاستقراء العادي، فكان ما كان أجرى بالمصلحة وأجرى على جهة التأنيس، وكان أكثرها على أسباب واقعة، فكانت أوقع في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع، وكانت أقرب إلى التأنيس حين كانت تنزل حكماً حكماً، وجزئية وجزئية؛ لأنها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكم إلا والذي قبله قد صار عادة، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأساً، فإذا نزل الثاني كانت النفس أقرب للاقتياد له، ثم كذلك في الثالث والرابع

ولذلك أيضاً أنسوا في الابتداء ^(١) بأن هذه الملة ملة إبراهيم عليه السلام، كما يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه. يقول تعالى: (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ) (نَمُّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (إِنْ أُولَى النَّاسِ يَبْذُرُهُمْ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) إلى غير ذلك من الآيات. فلو نزلت دفعة واحدة لتكاثرت التكاليف على المكلف، فلم يكن لينقاد إليها اقتياده إلى الحكم الواحد أو الاثنين. وفي الحديث: «الخير عادة» ^(٢) وإذا اعتادت النفس فعلاً مأمناً أفعال الخير حصل له به نور في قلبه، وانشرح به صدره، فلا يأتي فعل ثانٍ إلا وفي النفس له القبول. هذا في عادة الله في أهل الطاعة. وعادة

(١) ظاهر فيما كان من ذلك مكياً وسابقاً. وأما ما كان مدنياً ومتأخراً كآية (ان أُولَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ) فلا يظهر فيه قوله أو نسوا في الابتداء، إلا أن يقال ان مثله زيادة في التوكيد والتقرير كما هو شأن ما تكرر من المنكيات في المدينة

(٢) (الخير عادة والشر لاجبة ومن يرد الله به خيراً يفقهه في الدين) رواه في الجامع الصغير عن ابن ماجه. قال المعزى قال الشيخ (الشيخ محمد حجازي الشمراني المشهور بالواعظ): حديث حسن

النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الخامسة) ٩٥

أخرى جارية في الناس ، أن النفس أقرب اعتياداً الى فعل يكون عندها فعل آخر من نوعه . ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضداد هذا ويجب مايلامه . فكان يحب الرفق ويكره العنف ، وينهى عن التعمق والتكاف والدخول تحت مالا يطاق حمله ؛ لأن هذا كله أقرب الى الاعتقاد ، وأسهل في التشريع للجماهير

﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالاته على المعنى اعتبارين : من جهة دلالاته على المعنى الأصلي ، ومن جهة دلالاته على المعنى التبعي الذي هو خالص للأصل ، كان من الواجب أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام ، وهل يختص بجهة المعنى الأصلي ؟ أو يعم الجهتين معاً ؟

أما جهة المعنى الأصلي فلا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق ، ولا يسع فيه خلاف على حال . ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي ، والعمومات والخصوصات ، وما أشبه ذلك مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول

وأما جهة المعنى التبعي فهل يصح اعتبارها في الدلالة على الأحكام ، من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلي أم لا ؟ هذا محل تردد . ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر
فالمصحح أن يستدل بأوجه :

(أحدها) أن هذا النوع إما أن يكون معتبراً في دلالاته على ما دل عليه ، أولاً . ولا يمكن عدم اعتباره ؛ لأنه إما أني به لذلك المعنى ، فلا بد من اعتباره فيه . وهو زائد على المعنى الأصلي والا لم يصح . فإذا كان هذا المعنى يقتضي حكماً شرعياً لم يمكن إهماله وإطراحه ، كما لا يمكن ذلك بالنسبة الى النوع الأول . فهو إذاً معتبر . وهو المطلوب

(والثاني) أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها بلسان العرب ، لا من جهة كونها كلاما فقط . وهذا الاعتبار يشمل مادل بالجهة الأولى ، وما دل بالجهة الثانية . هذا وإن قلنا إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف ، كالفضل والخامسة ، فذلك كله غير ضائر . وإذا كان كذلك فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير محض ، وتجميع من غير مرجح ، فليست الأولى إذ ذاك بأولى للدلالة من الثانية ، فكان اعتبارها معا هو المتيقن

(والثالث) أن العلماء قد اعتبروها ، واستدلوا على الأحكام من جهتها في مواضع كثيرة :

كما استدلوا على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بقوله عليه السلام : « تَمَكَّتْ إِحْدَاكُنَّ شَطْرَ ذَهْرٍهَا لَا تُصَلِّيْ » ^(١) والمقصود بالإخبار بنقصان الدين ، لا الإخبار بأقصى الدة ، ولكن المبانة ^(٢) اقتضت ذكر ذلك . ولو تصورت الزيادة لتمرّض لها

واستدل الشافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لا تغيره بقوله عليه السلام : « إِذَا اسْتَقِظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَقْمِسْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا » الحديث ^(٣)

(١) رَوَاهُ النَّوَاوِيُّ فِي كِتَابِهِ الْمَجْمُوعِ الْقَائِمُ مِنْ حَدِيثِ خَيْرِ الْخَلَائِقِ بِلَفْظِ (تَمَكَّتْ إِحْدَاكُنَّ شَطْرَ عَمْرٍاهَا لَا تُصَلِّي) وَقَالَ هَكَذَا اشْتَرَى قَالَ ابْنُ مَنْدَه : وَلَا يَشْتَرِ . وَقَالَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ لَا يَعْرِفُ . وَقَالَ النَّوَوِيُّ بِإِطْلَاقِهِ وَذَكَرَهُ ابْنُ الرَّيِّعِ فِي كِتَابِهِ تَمْيِيزُ الْقُطُوبِ مِنَ الْحَيْثُ فَمَا يَدُورُ عَلَى الْأَلْسَانِ مِنَ الْحَدِيثِ بِالْفَرْقِ الَّذِي ذَكَرَهُ ابْنُ النَّوَاوِيِّ وَقَالَ عَنْهُ : لَا أَوَّلَ لَهُ هَذَا الْفَرْقُ ، وَيَقْرَبُ مِنْ مَعْنَاهُ مَا أَخْبَرَ عَلَيْهِ السَّيِّدُ الْخَنَازَنِيُّ (أَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ) لَمْ تَصُمْ فَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانِ دِينِهَا) وَقَالَ الْقَائِمُ فِي كِتَابِهِ التَّوَلُّوُ الْمَرْصُوعِ (تَمَكَّتْ إِحْدَاكُنَّ شَطْرَ عَمْرٍاهَا - وَفِي رِوَايَةٍ ذَهْرُهَا - لَا تُصَلِّي) لَا أَوَّلَ لَهُ هَذَا الْمَنْظَرُ

(٢) أَيْ الْمَقَامُ يَقْتَضِي ذِكْرَ أَقْصَى مَا يَقَعُ لَهَا مِنَ الْحَيْضِ الَّذِي يَمْنَعُ الصَّلَاةَ وَيَنْقُصُ مِنَ الدِّينِ

(٣) تَمَامُهُ : (ثَلَاثَانِهَا لَا يَدْرِي ابْنُ بَازٍ يَدَهُ) أَخْرَجَهُ السَّيِّدُ الْقَائِمُ أَنَّهُ مَسْنُوحٌ ، فِي هَذِهِ التَّوَهُّمِ أَنْ يَكُونَ يَدُهُ مَسْتَبْجَاسَةً مِنْ ذِكْرِهِ أَوْ غَيْرِهِ . فَأَخَذَ مِنْهُ الشَّافِعِيُّ الْحُكْمَ فَهَذَا كَوْنُ

فقال لولا أن قليل النجاسة ينبس لكان تومعه لا يوجب الاستحباب . فهذا الموضوع لم يقصد فيه بيان حكم الماء القليل تحله قليل النجاسة ، لكنه لازم لما قصد ذكره وكاستدلواهم على تقدير أقل مدة الحل ستة أشهر أخذاً من قوله تعالى : (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) مع قوله : (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) فالقصد في الآية الأولى بيان مدة الأمرين جميعاً من غير تفصيل ، ثم بين في الثانية مدة الفصال قصداً ، وسكت عن بيان مدة الحل وحدها قصداً ، فلم يذكر له مدة . فلزم من ذلك أن أقلها ستة أشهر .

وقالوا في قوله تعالى : (فَلَا نَبَأَ لِرَبِّهِمْ) - إلى قوله تعالى : حَتَّى يَنْبَيِّنَ لَكُمْ الْخَطِيئَةَ الْأَيُّضَ مِنَ الْخَطِيئَةِ الْأَسْوَدِ) الآية إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصحة الصيام ؛ لأن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر تقتضي ذلك ، وإن لم يكن مقصود البيان ، لأنه لازم من القصد إلى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب واستدلوا على أن الولد لا يملك بقوله تعالى : (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) وأنشأه ذلك من الآيات ؛ فإن المقصود^(١) لإثبات العبودية لغير الله وخصوصاً لللائكة نفي اتخاذ الولد ، لا أن الولد لا يملك ؛ لكنه

(١) أى الأصل الذى سيق له التركيب . أما كونه لا يملك فهو معنى تبعي ولازم من إثبات كونه عبداً ونفى كونه ولداً ، لأنه لما نفي الولدية بسبب العبودية وهو المقصود الأصل دل على أن هناك تنافياً بين الولدية والعبودية ، فالولد لا يملك ولا يكون عبداً . فقولوه (لكنه) الضمير فيه لقوله لأن الولد لا يملك . وقوله (وأن لا يكون) سقط منه في الأصل حرف العطف ولا عى عنه والمعنى أن كون الولد لا يملك لازم من أمرين في الآية وهما نفي الولد وإثبات ألا يكون إلا عبداً ، وكلاهما صريح الآية ومنطوقها . وكونه لا يملك لازم لهذين المعنيين ، لأنه إذا كان هناك تناف بين الولدية والعبودية أى الملكية فالولد لا يملك ، حتى صح الاستدلال بتنافيها

٩٨ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإيهام (المسألة الخامسة)

لزم من نفي الولادة^(١) وأن لا يكون المنسوب إليها إلا عبداً ، إذ لا موجود^(٢) إلا رب أو عبد

واستدلوا على ثبوت الزكاة في قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام : « فيما سقت السماء العشر » الحديث^(٣) : مع أن المقصود^(٤) تقدير الجزء المخرج ، لا تعيين المخرج منه . ومثله كل عام نزل على سبب^(٥) ، فإن الأكثر على الأخذ بالتعميم ، اختصاراً بمجرد اللفظ والمقصود ، وإن كان السبب على الخصوص . واستدلوا على فساد البيع وقت النداء بقوله تعالى : (وَذَرُوا الْبَيْعَ) مع أن المقصود انتخاب السعي ، لا بيان فساد البيع^(٦) .

وأثبتوا القياس الجلي^(٧) قياساً كالحاق الأمة بالعبد في سرية العتق ، مع^(٨)

(١) أي بقوله (سبحانه) وبالحصر في قوله (بل هم عباد)

(٢) هذا كلام آخر دليل على الحصر الذي قبله

(٣) الحديث عن ابن عمر (فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر .

وفما سقى بالضح نصف العشر) أخرجه الجماعة إلا مسلماً

(٤) من أن المؤلف هذا ؟ ولم لا يكون المقصود إقامة المئين ، المخرج والمخرج

منه ، قصد أصلياً

(٥) لعله يريد أنه حيثئذ يكون القصد الأصلي الإجابة على قدر السبب ، ويكون

الزائد من قيل ما نحن فيه ليس مقصوداً أصلياً بل تبعي . وهو عمل تأمل لأن الدلالة

عليه في مثل الحديث بنفس صيغة العموم وهي (ما) بأصل الوضع فليس من باب

اللازم كما يدل عليه قوله (اعتباراً بمجرد اللفظ) . وقوله (ومثله) ليس المراد

المماثلة الخاصة وأن الحديث السابق بما ورد على سبب ، فانهم لم يذكروا أن حديث

الزكاة المذكور نزل على سبب بل المراد المماثلة العامة في أصل الموضوع وهو

الاعتداد بالمعاني الثانوية في استنباط (الأحكام) الشرعية كبقية الأمثلة السابقة

(٦) يريد أن الدلالة على فساد له من التهي عنه . وهو متمش مع ما سبق

في الموضوع

(٧) وهو ما قطع فيه بنى الفارق كنهاله ، فان قصد الشارع الحرية لا فرق فيه

بين الذكر والأنثى قطعاً

(٨) الظاهر الواو بدل (مع) . والمعنى أن اللفظ بحسب وضعه دال على

أن المقصود في قوله عليه السلام : « مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاءَ لَه فِي عَبْدٍ » (١) مطلق الملك ؛ لاختصاص الذَّكَر . . . الى غير ذلك من المسائل التي لا تحصى كثرة ، وجميعها تمسك بالنوع الثاني لا بالنوع الأول . وإذا كان كذلك ثبت أن الاستدلال من جهة صحيح مأخوذ به .

وللمانع أن يستدل أيضا بأوجه :

(أحدها) أن هذه الجهة إنما هي بالفرض خادمة للأولى وبالتبع لها ؛ فدلالتها على معنى إنما يكون من حيث هي مؤكدة للأولى ، ومقوية لها ، وموضحة لمعناها وموقعة لها من الاستماع موقع القبول ، ومن العقول موقع الفهم . كما يقول في الأمر الآتي للتهديد أو التوبيخ ؛ كقوله : (اَعْمَلُوا مَا سَأَلْتُمْ) وقوله : (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر (٢) ، وإنما هو مبالغة في التهديد أو الخزي ؛ ولذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم في باب الأوامر ، ولا يصح أن يؤخذ ، وكما يقول في نحو : (وَاَسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنتَ فِيهَا) إن المقصود سل أهل القرية ، ولكن جعلت القرية مسئولة مبالغة (٣) في الاستيفاء بالسؤال وغير خصوص الذكر ، لكنهم حلوا الاثنى عليه في سريان العتق لأنه لا فارق . ولزم من كونه لا فارق أن يكون مقصود الشارع بالعبد هنا مطلق الملك مجازا ، وهو معنى تبعي لا أصلي

(١) رواه البخاري عن ابن عمر في كتاب العتق

(٢) أي فليس المقصود المعنى الأصلي ، والتهديد مثلا هو المعنى التبعي ، وأن كلاما منها يأخذ منه حكم ؛ بل المعنى المقصود هنا في الحقيقة هو التهديد مثلا أما طلب الفعل فليس مقصودا . وكان المعنى الأصلي هو المقوى للمعنى التبعي . وهذا — وإن كان عكسا مقرر — إلا أنه يفيد أنهما لا ينفكان في الدلالة على المعنى المقصود وتقويته ووقوعه الموقع من الفهم . ولو قال ذلك لكان أم . ولعله يقول إن الصيغة موضوع للتهديد وأنه معنى أصلي لها أيضا ، والأمر هو المعنى الثانوي مبالغة في التهديد

(٣) فهو تقوية للمعنى المقصود ، حتى كأنه لا يدع أحدا من أهلها بدون سؤال

١٠٠ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإيهام (المسألة الخامسة)

دلت ، في ينص على إسناد السؤال للقرية حكم . وكذلك قوله : (خالدين فيها ما دامت السموات والأرض) بناء على القول بأنهما تقينان ولا قدمان^(١) لما كان المقصود به الإخبار بالتأييد لم يؤخذ منه انقطاع مدة الدنيا ، لا كما قال .
 إلى أنباء من هذا المعنى لا يؤتى على حصرها . وإذا كان كذلك فليس من الباطل أن
 من المعنى الذي وضعت له أمر زائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية للجهة الأولى .
 فإذا ليس هذا مخصوص حكم يؤخذ منها زائداً على ذلك بحال
 (والثاني) أنه لو كان لما موضع خصوص حكم يقرر شرعاً دون الأولى
 لكانت هي الأولى^(٢) : إذ كان يكون تقرير ذلك المعنى مقصوداً بحسب الأصل
 فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لامن الثانية ، وقد فرضناه من الثانية . هذا
 خلف لا يمكن .

لا يقال : إن كونها دالة بالتبع لا يفي كونها دالة بالقصد ، وإن كان القصد
 ثانياً : كما يقال في المقاصد الشرعية إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة ، والجميع مقصود
 للشارع ، ويصح من المكافئ القصد إلى المقاصد التابعة مع النفلة عن الأصلية ،

(١) قال بعضهم: المراد بالسموات والأرض هذه الأرض المشاهدة، والكواكب
 والأفلاك الموجودة، وهذه تبدل وتغير قطعاً كما في النصوص، وإن المراد بهذا التعليق
 التأيد كما هو معبود العرب في مثله، نحو: ما طلع نجم، وما غنت حمامة، مما يقصد
 به التأيد لا التعليق. فكون السموات والأرض تقينان لا يؤثر في هذا المعنى المقصود
 وهو التأيد. ولكن التعليق يقوى هذا المعنى ويوقعه في الفهم الموقع. أما على القول
 بأن المراد بالسموات والأرض جنسهما ، وأنه لا بد من أرض وسماء للجنة
 والنار غير هذين، وأن التعليق على دائم يقتضى الدوام فلا يكون مما نحن فيه . فلذا
 قال (بناء على القول بأنهما تقينان) . وبهذا تعلم أن كلام بعضهم هنا انتقال نظر ، فانه
 ليس الكلام في بقاء الجنة والنار وفتأتهما كما هو واضح ، فان القول بأن الجنة تقي لم
 يقل به مسلم ، فضلاً عن أن نفي عليه استدلالاً كهذا

(٢) أي لكانت جهة قصد قصداً أولياً ، فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى
 لامن الجهة الثانية

وينبغي على ذلك في أحكام التكليف حسب ما أتى بعد إن شاء الله . فكذلك قولها إن دلالة الجهة الثانية لا تمنع قصد المكلف إلى فهم الأحكام منها ؛ لأن نسبتها من فهم الشريعة نسبة تلك من الأخذ بها عملاً . وإذا تعدت النسبة كان التفريق بينهما غير صحيح ، ولزم من اعتبار إحداها اعتبار الأخرى ، كما يلزم من إهمال إحداها إهمال الأخرى

لأننا نقول : هذا — إن سلم — من أدل الدليل على ما تقدم ؛ لأنه إذا كان النكاح بقصد قضاء الوطر مثلاً صحيحاً ، من حيث كان مؤكداً لمقصود الأصل من النكاح وهو النسل ، فنفلة المكلف عن كونه مؤكداً لا يقدر في كونه مؤكداً في قصد الشارع . فكذلك نقول في مسألتنا إن الجهة الثانية من حيث قصد في اللسان الربوي إنما هي مؤكدة للأولى ، في نفس مادات عليه الأولى . وما دلت عليه هو المعنى الأصلي . فالعنى التبعي راجع إلى المعنى الأصلي ، ويلزم من هذا أن لا يكون في المعنى التبعي زيادة على المعنى الأصلي . وهو المطلوب

وأينما فإن بين المسألتين فرقاً . وذلك أن النكاح بقصد قضاء الوطر إن كان داخلياً من وجه تحت المقاصد التابعة للضروريات . فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات ؛ لأنه راجع إلى قصد التوسعة على العباد في نيل ما ربههم ، وقضاء أوطارهم ، ورفع الحرج عنهم . وإذا دخل تحت أصل الحاجيات صح أفرادها بالقصد من هذه الجهة ، ورجع إلى كونه مقصوداً ، لا بالتبعية ؛ بخلاف مسألتنا ، فإن الجهة التابعة لا يصح أفرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى ؛ لأن العرب ما وضعت كلامها على ذلك إلا بهذا القصد . فلا يمكن الخروج عنه إلى غيره

(والثالث) أن وضع هذه الجهة على أن تكون تبعاً للأولى ، يقتضي أن ما تؤديه من المعنى لا يصح أن يؤخذ إلا من تلك الجهة . فلو جاز أخذه من غيرها لسكان خروجاً بها عن وضعها . وذلك غير صحيح . ودلائلها على حكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى ، فيكون استفادة الحكم من جهتها على

١٠٢ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإيهام (المسألة الخامسة)

غير فهم عربي . وذلك غير صحيح . فما أدى اليه مثله . وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مسلم . وانما هي راجعة الى أحد أمرين : إما الى الجهة الأولى ، وإما الى جهة ثالثة غير ذلك^(١)

فأما مدة الحيض فلا نسلم أن الحديث دال عليها ، وفيه النزاع ، ولذلك يقول الحنفية إن أكثرها عشرة أيام . وإن سلم فليس ذلك من جهة دلالة اللفظ بالوضع ،^(٢) وفيه الكلام . ومسألة الشافعي في نجاسة الماء من باب القياس^(٣) أو غيره . وأقل مدة الحمل مأخوذة من الجهة الأولى ،^(٤) لا من الجهة الثانية . وكذلك مسألة الاصباح جنباً ، إذ لا يمكن غير ذلك .^(٥) وأما كون الولد لا يخلك بالاستدلال عليه بالآية ممنوع وفيه النزاع . وما ذكر في مسألة الزكاة فالقاتل بالميم إنما ينبي على أن العموم مقصود ، ولم ين على أنه غير مقصود ، والأل كان تدقاً ؛ لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على أنه هو مقصود الشارع ، فكيف يصح الاستدلال بالعموم ، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود . وهكذا العلم الوارد على سبب ، من غير فرق . ومن قال بفسخ البيع وقت النداء بناء على قوله تعالى (وَذَرُوا الْبَيْعَ) فهو عنده مقصود لا ملغى ، والا لزم (١) أي وإلا لاستفادة أصلاً كما في مدة الحيض على الشق الأول قبل التسليم ، فإنه يمنع دلالة الحديث عليها . ويحتمل أنه يشير بالجهة الثالثة الى ما سيأتي له في الفصل التالي من التأسي بالأدب القرآنية .

(٢) أي بل بدلالة غير وضعية . وكلامنا إنما هو في مستبعات التراكيب . أي دلالة الألفاظ

(٣) غير واضح . لأنه إما أن يكون ما تقدم في الاستدلال من نفس كلام الشافعي ، أولاً ، فإن كان الأول فهذا الجواب غير ظاهر . لأن صريح التكميل يمنع هذا الجواب . وإن كان الثاني فكيف ساغ نسبة هذا الدليل للشافعي من طرف المصحح ؛ (٤) ليس هنا لفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر بل إنما أخذت ذلك تجمعها طرح فكان الباقي هو العدد المذكور . وهو من باب الزوم فتدققت صحة الكلام على ثبوت هذا المعنى . وهو ما يبين لنا من

التناقض في الامر كاذب . وكذلك شأن القياس الجلي لم يجعلوا دخول الأمة في حكم العبد بالقياس الا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه . وهكذا سائر ما يفرض في هذا الباب

فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لا يثبت ، فلا يصح إعماله ألبتة . وكما أمكن الجواب عن الدليل الثالث ، كذلك يمكن في الاول والثاني ؛ فان في الاول مصادرة على المطلوب ، لأنه قال فيه : « فلذا كان المعنى المدلول عليه يقتضى حكماً شرعياً فلا يمكن إعماله » وهذا عين مسألة النزاع . والثاني مسلم ولكن يبقى النظر في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعي وهو المتنازع فيه . فالصواب إذا القول بالنفع مطلقاً . والله أعلم

فصل

قد تبين تعارض الادلة في المسألة ، وظهر أن الأقوى من الجانبين جهة المانعين ، فافتضى الحال أن الجهة الثانية وهي الدالة على المعنى التبعي لا دلالة لها على حكم شرعي زائد ألبتة

لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخال أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلي ، هي آداب شرعية ، وتخلقات حسنة ، يقرؤها كل ذي عقل سليم ، فيكون لها اعتبار في الشريعة ، فلا تكون الجهة الثانية خالية عن الدلالة جملة . وعند ذلك يشكل القول بالنفع مطلقاً

وبيان ذلك يحصل بأمثلة سبعة :

﴿أحدها﴾ ان القرآن أتى بالنداء ^(١) من الله تعالى للعباد ، ومن العباد لله سبحانه ، بإباحية وإما تعلية . فحين أتى بالنداء من قبل الله للعباد ، جاء بحرف النداء المقتضى للبعد ، ثابتاً غير محذوف ؛ كقوله تعالى : (يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا) أن أُرْمَى وَاسِعَةً (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ) (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً) (يَا أَيُّهَا النَّاسُ) (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) فإذا أتى

(١) راجع للمسألة السابعة من مباحث الكتاب في هذا الموضوع

١٠٤ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإيهام (المسألة الخامسة)

بالنداء من العباد إلى الله تعالى جاء من غير حرف نداء ثابت ، بناء على أن حرف النداء للتنبيه في الأصل ، والله منزه عن التنبيه ، وأيضا فإن أكثر حروف النداء للبعد ، ومنها « يا » التي هي ثم الباب ، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصا ، بقوله تعالى : (وَإِذْ سَأَلْتُ عَبْدِي عَنْ يَأْتِي قَرِيبٌ) الآية ، ومن الخلق عموما : بقوله : (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِمُهُمْ ، وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ) وقوله : (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)
فحصل من هذا التنبيه على أدين :

« أحدهما » ترك حرف النداء . و « الآخر » استعمار القرب . كما أن في إثبات الحرف في القسم الآخر التنبيه على معنيين : إثبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراض والعبية ، وهو العبد . والدلالة على ارتفاع شأن المنادي وأنه منزه عن مدانة العباد ؛ إذ هو في دونه عال ، وفي علوه دان ، سبحانه

والثاني يحى أن نداء العبد للرب نداء رغبة وطلب لما يصلح شأنه ، فأتى في النداء القرآني ^(١) بلفظ « الرب » في عامة الأبر ، تنبيها وتعليلًا لأن يأتي العبد في دعائه بالاسم المتقنى للجنال المدعوى بها . وذلك أن الرب في اللغة هو القائم بما يصلح المروب ، فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد : (رَبَّنَا لَا تَوَاضِعْنا إِنْ نَسَبْنَا أَوْ أَخْطَأْنَا . رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) إلى آخرها . (رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا) وإنما أتى قوله تعالى : (وَإِذْ قَالُوا آلِهَتُهُمْ إِن كُنَّا هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ) من غير إثبات بانظ « الرب » لأنه لا منسبة ^(٢) بينه وبين ما دعوا به ، بل هو مما يشفيه ؛ بخلاف (١) أى وأما الدعاء في الحديث فالشائع فيه لفظ الجلالة . و (٢) وسأيت له التعبير بكثرة بدل (عامة)

(٢) ومع هذا فلا حاجة إلى الاعتذار عنه لأنه محكى على لسان اجتهاد... لم يصلوا للآداب ، إنما يحتاج للاعتذار عن مثل قوله تعالى حكاية عن روح الرب

الحكاية عن عيسى عليه السلام في قوله : (قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ) الآية . فإن لفظ الرب فيها مناسب جداً

﴿ والثالث ﴾ أنه أتى فيه الكناية في الأمور التي يستحقها من التصريح بها ؛ كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة ، وعن قضاء الحاجة بالحجى ، من الغائط ، وكما قال في نحوه : (كَانَا يَا كَلَانَ الطَّعَامَ) ^(١) فاستقر ذلك أدباً لنا استنبطناه من هذه المواضع . وإنما دلالتها على هذه المعاني بحكم التبع ، لا بالأصل .

﴿ والرابع ﴾ أنه أتى فيه بالانفئات ، الذي ينبىء في القرآن عن أدب الإقبال من النية إلى الحضور ، بالنسبة إلى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه ؛ كقوله تعالى : (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) ثم قال : (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) وبالعكس إذا اقتضاه الحال أيضاً ؛ كقوله تعالى : (حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِ وَجَرْنَا سَمَ بَرِّحَ طَبِئَةً) وتأمل في هذا المساق معنى قوله تعالى : (عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى) حيث عوّب النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المقدار من هذا العتاب ، لكن على حال تقتضي النية التي شأها أخف بالنسبة إلى العاتب ، ثم رجع الكلام إلى الخطأ ، إلا أنه يعتاب أخف من الأول . ولذلك ختمت الآية بقوله (كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ)

﴿ والخامس ﴾ الأدب في ترك التنقيص على نسبة الشر إلى الله تعالى ، وإن كان هو الخالق لكل شيء ؛ كما قال بعد قوله : (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُوتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ) إلى قوله : (يَبْدِكُ الْخَيْرَ) ولم يقل « بيدك الخير والشر » وإن كان قد ذكر القسمين معاً ؛ لأن زرع الملك والإللال بالنسبة إلى من لحق ذلك به شرٌّ ظاهر . نعم قال في أثره : (إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) تنبيهاً في الجملة على أن الجميع خلقه ، حتى جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم : لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً) والجواب أن هلاك هؤلاء رحمة بسائر أولاد آدم ، كما قال (إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يَهْلِكُوا عِبَادَكَ) (١) أى ويلزمه قضاء الحاجة التي لا تليق بالله

١٠٦ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الخامسة)

«وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ»^(١) وقال إبراهيم عليه السلام : (الذي تَلَقَّيْ، فهو يَهْدِيهِ والذي هو يُطْغِيهِ وَيَسْقِيهِ وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِيهِ) الخ قدسب الى رب العالمين الخلق ، والمداية ، والإطعام والسقي ، والشفاء ، والإيمانة ، والإحياء ، وغفران الخطيئة ، دون ما جاء في أثناء ذلك من المرض ، فإنه سكت عن نسبته اليه

والسادس في الأدب في المناظرة أن لا يفتاح بالرد كفاحاً ، دون التفاضل بالجملة والمساحة ؛ كما في قوله تعالى : (وإنا أوْأَيُّكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مبين) وقوله : (قلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ) (قلْ إِنْ أَفْتَرَيْتُهُ فَعَلَىٰ بُرْءِ الرَّاسِخِينَ) وقوله : (قلْ أَوْلَوْ كَانُوا لَا يَتْلُونَ شَيْئًا لَا يَعْلَمُونَ) (أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَبْتَغُونَ) لأن ذلك أدعى الى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصية

والسابع في الأدب في إجراء الأمور على العادات في التسيبات ، وتلقى الأسباب منها ؛ وإن كان العلم قد أتى من وراء ما يكون ، أخذنا من مسافات الترتيبات العادية ؛ كقوله تعالى : (عَسَىٰ أَنْ يَسْفِكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا) . (فَعَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ) (وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ) ومن هذا الباب جاء نحو قوله تعالى : (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) وما أشبه ذلك ؛ فإن الترجي والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة ممن لا يعلم عواقب الأمور ، والله تعالى عليم بما كان وما يكون ، وما لم يكن أن لو كان كيف يكون . ولكن جاءت هذه الأمور على المجرى المعتاد في أمثالنا . فكذلك ينبغي لمن كان علماً بماقبة أمر - بوجه من وجوه العلم الذي هو خارج عن معتاد الجمهور - أن يحكم فيه عند العبارة عنه بحكم غير العالم ، دخولا في غمار العامة ، وإن بان عنهم

(١) جزء من دعاء كان يفتح به النبي صلى الله عليه وسلم ، صلواته رواء الامام الشافعي في مسنده بلفظ (والخير يديك)

النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الأولى شرط التكليف القدره) ١٠٧

بخاصية يمتاز بها . وهو من التزلات الفاتقة الحسن في محاسن العادات . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم بأخبار كثير من المنافقين ، ويطلعه ربه على أسرار كثير منهم ، ولكنه كان يعاملهم في الظاهر معاملة يشترك معهم فيها المؤمنون ، لاجتماعهم في عدم انحراف الظاهر . فأنحن فيه نوع من هذا الجنس . والأمثلة كثيرة . فإذا كان كذلك ظهر أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية ، وفوائد عملية . ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى ، وهو توهين لما تقدم اختياره

والجواب أن هذه الأمثلة و ما جرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني ، وإنما استفيد من جهة أخرى ، وهي جهة الاقتداء بالأفعال .

النوع الثالث

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

ويحتوى على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه ^(١) القدرة على المكلف به . فالأمر بالقدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا ، وإن جاز عقلا ^(٢) . ولا معنى لبيان ذلك ههنا ؛ فإن الأصوليين قد تكفلوا بهذه الوظيفة ، ولكن نبى عليها ونقول : إذا ظهر من الشارع في بادية الرأي قصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد ، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه ، أو لواحقه ، أو قرائنه . فنقول

(١) لم أقف على قول بالسببية بالمعنى الذى ذكره في تعريف السبب

(٢) خلافا للحنفية والمعتزلة القائلين بالمعنى عقلا أيضا

١٠٨ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الثانية والثالثة)

الله تعالى: (وَلَا تَوْتِنُوا الْإِسْلَامَ وَلَا تَوْتِنُوا الْمُسْلِمِينَ) ^(١) وقوله في الحديث: «كُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْمُقْتُولَ وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْقَاتِلَ» ^(٢) وقوله «لَا تَمُتْ وَأَنْتَ ظَالِمٌ وَمَا كَانَ نَحْوُ ذَلِكَ لَيْسَ الْمَطْلُوبُ مِنْهُ إِلَّا مَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْقُدْرَةِ: وَهُوَ الْإِسْلَامُ، وَتَرَكَ الظُّلْمَ، وَالْكَفَّ عَنِ الْقِتَالِ، وَالتَّسْلِيمَ لِأَمْرِ اللَّهِ. وَكَذَلِكَ سَائِرُ مَا كَانَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ. وَمِنْهُ مَا جَاءَ فِي حَدِيثِ أَبِي طَالِحَةَ، حَيْثُ تَرَسَّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ أُحُدٍ، وَكَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يَتَطَلَّعُ لِيَرَى الْقَوْمَ، فَقَوْلُهُ أَوْطَلَعَهُ: «لَا تُشْرِفْ بِرَسُولِ اللَّهِ، لَا يُصِيبُوكَ» الحديث ^(٣). فَقَوْلُهُ لَا يُصِيبُوكَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ.

﴿المسألة الثانية﴾

إذا ثبت هذا فلا وُصِفَ التَّيُّ طَبْعٌ عَلَيْهِمَا الْإِنْسَانُ كَالشَّهْوَةِ إِلَى الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ لَا يُطْلَبُ تَرْفُعُهَا، وَلَا بَارِزَةٌ مَا غَرَزَ فِي الْجَبَلَةِ مِنْهَا؛ فَإِنَّهُ مِنْ تَكْلِيفٍ مَا لَا

(١) الآية مثال للتكليف بالإسلام السابق على الموت ولا يفيد عند المقارنة. والمثال الثاني من التكليف بالسوابق أيضا فإنه لما تعارض عليه الأمر وكان بين أن يقتل غيره أو يقتله غيره فبما لا تحل فيه النفس أمر بالإسلام الأمر فهو عدم الإقدام على قتل الغير. والمثال الثالث يصح أن يكون من النهي تن الظلم السابق على الموت والظلم الذي يقارن الموت، كأن لا يتحل عند الموت من الظلم، أو يبق بعض الوسائل التي بها الظلم مقارنة للموت، كمن غضب بيتا سكنه ومات فيه، أو ثوبا بقي في حوزته مغضوبا حتى مات. وما أحسن تعبير أبي طالحة بقوله (لا يصيبوك) ولم يقل (فيصوبك) تفرعا على المنهي عنه، وكان هو المتبادر، لكنه لا يريد النطق بهذه الكلمة على طريق الإثبات. وليس من الأمثلة المذكورة ما فيه الواح. وفيما تقدم في الأسباب في المسألة العاشرة فيمن من ستة حسنة أو سيئة ما يؤخذ منه استنباط أمثلة الواح (٢) ذكره المناوي في كتابه المجموع الفائق. وقال كذا اشتهر وقد عزاه الرافعي لحذيفة. وقال امام الحرمين في النهاية إنه صحيح وتعبه ابن الصلاح بأنه لا وجود له في الكتب المعتمدة

(٣) رواه البخاري في غزوة أحد

طابق . كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقه جسمه ، ولا تكميل ما قص منها ؛
إن ذلك غير مقدور للأنسان . ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً
عنه . ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل ، وإرسالها بنسار
لاعتدال فيما يحل . وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة ^(١) تلك
الأوصاف ، مما هو داخل تحت الاكتساب

﴿ المسألة الثالثة ﴾

إن ثبت بالدليل أن تمّ أوصافاً تماثل ما تقدم في كونها مطبوعاً عليها الانسان
فحكّمها حكماً ، لأن الأوصاف المطبوع عليها ضربان : « منها » ما يكون ذلك
فيه مشهداً محسوساً كالذي تقدم . « ومنها » ما يكون خفياً حتى يثبت بالبرهان
فيه ذلك . ومثاله العجالة ، فإن ظاهر القرآن أنها مما طبع الانسان عليه ، لقوله
تعالى : (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَجَلٍ) وفي الصحيح : « أن «إليس لما رأى آدم أجوف
علم أنه خالق خافق لا يهلك » ^(٢) وقد جاء أن «الشجاعة والجبن غرائز » ، « وجبلت
القلوب على حب من أسن إليها ، وبغض من أساء إليها » . إلى أشياء من هذا
القبيل . وقد جعل منها الغضب . وهو معدود عند الزهاد من المهلكات . وجاء :
« يُطِيعُ الْمُؤْمِنُ عَلَى كُلِّ خُلُقٍ لَيْسَ الْحَيَاةَ وَالْكَذِبَ » ^(٣)

وإذا ثبت هذا فالذي تعلق به الطلب ظاهر من الانسان على ثلاثة أقسام :
﴿ أحدها ﴾ ما لم يكن داخل تحت كسبه قطعاً . وهذا قليل ، كقوله :

(١) أى سواء كان مما يسبق تلك الأوصاف أم بما يلحقها وينشأ عنها كإسبينه .
فلذا عمم وقال (من جهة تلك الأوصاف) ليشمل ما تكون الأوصاف هي الناشئة
عنه

(٢) رواه مسلم عن أنس . ورواه في راموز الحديث عن أبي الشيخ والحاكم
عن أنس أيضاً

(٣) البيهقي عن ابن عمر . قال العريزي وهو حديث ضعيف

١١٠ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الثالثة)

(ولا تخونن وأتم مسلمون) وحكمه أن الطلب به مصروف إلى ما يتعلق به ﴿والثاني﴾ ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً . وذلك جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه . والطلب المتعلق بها على حقيقة في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها

﴿والثالث﴾ ما قد يشبه أمره ؛ كالحب والبغض وما في معناهما . فحق الناظر فيها أن ينظر في حقائقها ، فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه . والذي يظهر من أمر الحب والبغض والحب والشجاعة والبغض والخوف ونحوها أنها داخلة على الإنسان اضطراراً ، إما لأنها من أصل الخلقة ^(١) ، فلا يطلب الابتوابها ؛ فإن ما في فطرة الإنسان من الأوصاف يقبها — بلا بد — أفعال اكتسابية . فالطلب وارد على تلك الأفعال ، لا على ما نشأت عنه . كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت الطلب . وإما لأن لها ^(٢) باعثاً من غيره فتشور فيه ، فيقتضى لتلك أفعالاً آخر . فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب يرد عليه ؛ كقوله : « تهادوا تحابوا » ^(٣) فيكون كقوله : « أجبوا الله لما أسدى إليكم من نعمه » ^(٤) مراداً به التوجه إلى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه إليه . وكنهيه عن النظر المثير للشهوة الداعية إلى ما لا يحل ، وعين الشهوة لم ينه عنه . وإن لم يكن المثير لها داخلاً تحت كسبه فالطلب يرد على الواجب ^(٥) ؛ كالنفس المثير للشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع

(١) سياتي تمثيلها بالشجاعة والحب والحلم

(٢) أي كالحب والبغض

(٣) رواه أبو يعلى في مسنده بإسناد جيد . وروى ابن عساكر : (تهادوا تحابوا

وتصالحوا يذهب الفل عنكم)

(٤) لفظه قريب مما يأتي بعد عن الترمذی

(٥) فتل قوله عليه الصلاة والسلام — لمن قال له أوصني — : (لا تنضب)

مكرراً ذلك ، يرد النهي فيه على لاحق الغضب ولذا ورد (اتقوا الغضب فانه جمرة على قلب ابن آدم — إلى أن قال فمن أحس بشئ من ذلك فليضطجع وليتبد بالارض)

فصل

ومن هذا الملح فقه الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها : من
الكبر ، والحد ، وحب الدنيا ، والجاه ، وما ينشأ عنها من آفات اللسان ،
وما ذكره الغزالي في ربيع المهلكات وغيره . وعليه يدل كثير من الأحاديث .
وكذلك فقه الأوصاف الحميدة ؛ كالعلم ، والتفكير ، والاعتبار ، واليقين ، والمحبة ،
والخوف ، والرجاء ، وأشباهاها مما هو نتيجة عمل^(١) ؛ فإن الأوصاف القلبية لاقدرة
للإنسان على إثباتها ولا نفيها . أفلا ترى أن العلم وإن كان مطلوباً فليس تحصيله
بمقدور أصلاً ؛ فإن الطالب إذا توجه نحو مطلوب إن كان من الضروريات فهو
حاصل ، ولا يمكنه الانصراف عنه . وإن كان غير ضروري لم يمكن تحصيله
الا بتقديم النظر ، وهو المكتسب دون نفس العلم ؛ لأنه داخل عليه بعد النظر
ضرورة ، لأن النتيجة لازمة للمقدمتين . فتوجيه النظر فيه هو المكتسب . فيكون
المطلوب وحده . وأما العلم على أثر النظر فسواء علينا قلنا إنه مخلوق لله تعالى كسائر
الاسباب مع أسبابها — كما هو رأى المحققين — أم لم نقل ذلك ، فالجميع متفقون
على أنه غير داخل تحت الكسب بنفسه . وإذا حصل لم يمكن إزالته على حال .
وهكذا سائر ما يكون وصفاً باطناً إذا اعتبرته وجدته على هذا السبيل . وإذا كانت
على هذا الترتيب لم يصح التكليف بها أنفسها ؛ وإن جاء في الظاهر ما يظهر منه
ذلك فمصرف الى غير ذلك : مما يتقدمها ، أو يتأخر عنها ، أو يقارنها . والله أعلم

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الأوصاف التي لاقدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين :
« أحدهما » ما كان نتيجة عمل ؛ كالعلم والحب في نحو قوله : « أَجِبُوا اللَّهَ
لِمَا أَسَدَىٰ إِلَيْكُمْ مِنْ نَفْسِهِ »

(١) فالتكليف بها أمراً أو نهيًا تكليف بالسوابق والأعمال المنتجة لها

١١٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الرابعة)

« والثاني » ما كان فطرياً ^(١) ولم يكن نتيجة عمل ؛ كالشجاعة ، والجبن ، والحلم والأناة المشهود بهما في أشجَّ عبد القيس ، وما كلن نحوها فالأول ظاهر أن الجزاء يتعلق بها في الجملة ، من حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة . وقد مرَّ في كتاب الأحكام أن الجزاء يتعلق بها وإن لم تدخل تحت قدرته ولا قصدتها . وكذلك أيضاً يتعلق بها الحب والبغض ، على ذلك الترتيب والثاني وهو ما كان منها فطرياً ينظر فيه من جهتين : « إحداهما » من جهة ما هي محبوبه للشارع أو غير محبوبه له ؟ « والثانية » من جهة ما يقع عليها ثواب أو لا يقع ؟

فأما النظر الأول ^(٢) فإن ظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها . ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام لأشجَّ عبد القيس : « إِنَّ فِيكَ لَتَحَصَلَتَيْنِ يُعْطِيَهُمَا اللَّهُ : الْحِلْمَ وَالْأَنَانَةَ » ^(٣) وفي بعض الروايات أخبره أنه مطبوع ^(٤) عليهما . وفي بعض الحديث « الشَّجَاعَةُ وَالْبُعْبُؤُ غَرَاثُزٌ » ^(٥) وجاء : « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الشَّجَاعَةَ وَلَوْ عَلَى قَتْلِ حَيَّةٍ » ^(٦) وفي الحديث : « الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَا (١) انظره مع ما ورد في الحديث (إنكم مجنونون ومبخلون) يخاطب الحسن وأسامة بن زيد

(٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأشجَّ عبد القيس : (إن فيك خصمتين يحبهما الله ورسوله : الحلم والأناة) . رواه أبو داود والترمذي

(٣) يريد الاستدلال على أنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها . كما تر ، ذلك في صنيعه كله

(٤) ذكره المناوي في كتابه المجموع الفائق عن أبي يعلى بلفظ : (الجبن والجرأة غرائر يرضعها الله حيث شاء) . وفيه من قال عنه أبو زرعة : انه واه يحدث عن ابن مجلان بننا كبير

(٥) قال الشيخ الفتي في كتابه تذكرة الموضوعات (ان الله يحب الساحة ولو على تمرات ، ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) موضوع ، قاله الصاغاني . وهو عند ابن عدى بلفظ : يازبير ان باب الرزق مفتوح من لدن العرش الى قرار بطن

هل يتعلق الحب والثواب، والبغض والعقاب بالأوصاف الجلية ١١٣

تعارف منها اختلف وما تناكر منها اختلف^(١) وهذا معنى التعاطب والتباغض هو غير مكتسب . وجاء في الحديث : « وَجِبَتْ مَحَبَّتِي لِلْمُتَحَابِّينَ فِيَّ »^(٢) وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه : « الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ . وَفِي كُلِّ خَيْرٍ »^(٣) على أن يكون المراد بالقوة شدة البدن^(٤) وصلابة الأمر ، والضعف خلاف ذلك . وجاء : « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ وَيَكْرَهُ سَفَافَهَا »^(٥) وجاء : « يُطَبِّعُ الْمُؤْمِنُ عَلَى كُلِّ خُلُقٍ إِلَّا الْغِلَاظَةَ وَالْكَذِبَ »^(٦) وقال تعالى : (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ) وجاء في معرض الذم والكراهية . ولذلك كان ضد العجل محبوباً وهو الأناة

ولا يقال : إن الحب والبغض يتعلقان بما ينشأ عنهما من الأفعال لأن ذلك « أولاً » خروج عن الظاهر بنير دليل « وثانياً » أنهما يصح الارض فيرزق الله كل عبد على قدر همته يابزين ان الله يحب السباحة ولو بقاق تمره ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) وهو لا يصح اه
(١) أخرجه البخاري عن عائشة . وأخرجه مسلم وأبو داود عن أبي هريرة
(٢) تيسير
(٣) تمامه : (وللتجالسين في ، وللمتزاورين في ، وللمتباذلين في) أخرجه مالك
(٤) تيسير

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٢٢٦)

(٤) بل لو حمل على ماهر الظاهر من قوة الارادة وصلابة العزيمة وهي خلق فطري لكان الأمر على ما يريد من تعلق الحب بهذا الخلق الفطري . إلا أنه يريد أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطري ، فيتم له به الاستدلال على الأمرين معا . وليس من الضروري أن يكون الدليل عليهما حديثاً واحداً
(٥) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني وقال العزري رجاله ثقات ولنظفه فيه
(٦) ان الله تعالى يحب معالي الامور وأشرافها ويكره سفافها)

(٦) تقدم (ج ٢ - ص ١٠٩)

موافات - ج ٢ - ٨٢

١١٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الرابعة)

تعلقها بالذوات . وهي أبعد عن الأفعال من الصفات ؛ كقوله تعالى : (فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) الآية « أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا عَزَاكُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ »^(١) و « من الإيمان الحب في الله »^(٢) والبغض في الله « ولا يسوغ في هذه المواضع أن يقال إن المراد حب الأفعال فقط . فكذلك لا يقال في الصفات — إذا توجه الحب إليها في الطاهر — إن المراد الأفعال

فصل

وإذا ثبت هذا فيصح أيضاً أن يتعلق الحب والبغض بالأفعال : كذيله تعالى : (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ) . (وَلَسَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ أَنْبِعَانَهُمْ فَتَبَطَّطَهُمْ) « أَنْفَضُ الْخَلَاكِلَ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاق »^(٣) « ليس أحد أحب إليه المذبح من الله . مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ مَدَحَ نَفْسَهُ »^(٤) وهذا كثير . وإذا قلت : أحب الشجاع وأكره الجبان ، فهذا حب وكرهه يتعلقان بذات موصوفة لأجل ذلك الوصف ؛ نحو قوله تعالى : (وَاللَّهُ يُحِبُّ الْحَسَنِينَ) (وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ) (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) وفي القرآن أيضاً : (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ) وفي الحديث : « إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الْجَهْرَ السَّيِّئِ »^(٥) فإذا الحب والبغض مطلق في الذوات والصفات والأفعال .

(١) أخرجه في الجامع الصغير عن الترمذي والحاكم . وقال العزيزي : حديث صحيح . ولفظه (لما يفتدوكم به من نعمه)

(٢) لأن معناه أن تحب الشخص لاتباعه إلا لأجل الله لا لغرض دنيوى .

فالحب فيه تعلق بالذوات

(٣) رواه أبو داود (تيسير)

(٤) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني . قال العزيزي قال المناوى : بل رواه البخارى أيضا . قال الملقمى بجانبه علامة الصحة

(٥) . (أن الله يبغض أهل البدن الملحمين والخبر السمين) رواه البيهقي في شعب الإيمان عن كعب موقوفاً — ذكر ذلك في المجموع الفائق للمناوى . ثم ذكر في

فتمتعلما بها تعلق بالماهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل
 ﴿ وأما النظر الثاني ﴾ وهو أن يقال : هل يصح أن يتعلق بتلك الأوصاف
 — وهي غير المقدورة للإيمان إذا اتصف بها — الثواب والعقاب ، أم لا يصح ؟
 هذا يتصور في ثلاثة أوجه : « أحدها » أن لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب
 « والثاني » أن يتعلقاً معاً بها . « والثالث » أن يتعلق بها أحدهما دون الآخر
 ﴿ أما هذا الأخير ﴾ فيؤخذ النظر فيه من النظر في الوجهين لأنه مركب منها
 ﴿ فأمّا الأول ﴾ فيستدل عليه بوجهين
 (أحدهما) أن الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لا يكاف بإزالتها ولا بجائها
 شرعاً ؛ لأنه تكليف بما لا يطاق . وما لا يكلف به لا يثاب عليه ولا يعاقب ؛
 لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً . فالأوصاف المشار إليها لا ثواب عليها
 ولا عقاب

(والثاني) أن الثواب والعقاب على تلك الأوصاف إما أن يكون من جهة
 ذاتها من حيث هي صفات ^(١) ، أو من جهة متعلقاتها . فإن كان الأول لم يكن
 صفة منها أن تكون مثاباً عليها ، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعاً ، ومعانها
 عليها أيضاً كذلك ؛ لأن ماوجب للشيء ، وجب لثله . وعند ذلك يجتمع الضدان
 على الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال . وإن كان من حيث متعلقاتها
 فالثواب والعقاب على المتعلقات — وهي الأفعال والتروك — لا عليها . ثبت أنها
 في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب . وهو المطلوب

مكان آخر منه ما يأتي : وعن التوراة بلفظ الخير السمين ، قال السخاوي وما علمته
 في المرفوع . وقال في موضع آخر منه أيضاً في آخر حديث عن ابن ماجه وغيره
 (وإن الله ليغض الخير السمين) عن علي موقوفاً
 (١) هناك ثالث ، وهو أنه لا يتعلق بها من جهة كونها صفة فقط ، ولا من جهة
 ما ينشأ عنها من الأفعال والتروك فقط ، بل من جهة كونها صفة محبوبة أو مكروهة ،
 فلا اجتماع للضدين ، كما سبق له في مثل (والله يحب المحسنين) وحيث فلا يتم هذا
 الدليل . وسيأتي له فيه كلام من جهة أخرى

١١٦ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الرابعة)

﴿وَأَمَّا الثَّانِي﴾ فيستدل عليه أيضاً بأمرين

(أحدهما) أن الأوصاف المذكورة قد ثبتت تعلق الحب والبغض بها . والحب والبغض من الله تعالى إما أن يراد بهما نفس الانعام أو الانتقام ، فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأى من قال بذلك . وإما أن يراد بهما إرادة الانعام والانتقام ، فيرجعان إلى صفات الذات ؛ لأن نفس الحب والبغض المفهومين في كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى . وهنا رأى طائفة أخرى . وعلى كلا الوجهين فالحب والبغض راجعان إلى نفس الانعام أو الانتقام ، وهما عين الثواب والعقاب ^(١) . فالأوصاف المذكورة إذاً يتعلق بها الثواب والعقاب .

(والثاني) أنا لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان إلى الثواب والعقاب ، فتعلقهما بالصفات إما أن يستلزم الثواب والعقاب ، أو لا . فإن استلزم فهو المطلوب . وإن لم يستلزم فتعلق الحب والبغض إما للذات . وهو محال ^(٢) . وإما لأمر راجع إلى الله تعالى . وهو محال ؛ لأن الله غنى عن العالمين ، تعالى أن يفقر لغيره ، أو يتكلم بشئ ، بل هو التقي على الإطلاق ، وذو الكمال بكل اعتبار . وإما للعبد . وهو الجزء ؛ إذ لا يرجع للعبد إلا ذلك

(١) قد يقال إن الثواب والعقاب أخص من الانعام والانتقام . لأن الأولين منظور فيهما إلى الدار الآخرة ، أما الانعام وما معه فمما يكون في الآخرة يكون في الدنيا . فقد يحمل في هذه الموارد على الاحسان في الدنيا والنوازل فيها . فلا يتم الدليل إلا إذا تأنا عين الثواب والانتقام . وقد عرفت ما فيه

(٢) سبق دليله ، وهو أن ما وجب للشيء وجب لمثله . إلا أنه يبقى الكلام في قوله (للذات) هل ذات الصفة فيكون عين شق التزديد السالف ، أو ذات الشخص ذي الصفة فيأتي فيه نظير الدليل المقتضى للاستحالة . إلا أنه إذا كان الغرض هذا الأخير يقال : وهل الذات غير العبد الذي سيقول فيه (وإما للعبد) ؟ فيجيب بأن العبد الذات المتصفة بصفة محبوبة أو مبغضة . فلا تأتي الاستحالة المشار إليها سابقاً . لأنه حيثئذ يكون هذا هو الاحتمال الثالث الذي تركه سابقاً ونهنا عليه

(وأمر ثالث) ^(١) وهو أنه لو سلم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلقاتها وهو الأفعال ، فلا يتخلو أن يكون الجزء على تلك الأفعال مع الصفات مثل الجزء عليها بدون تلك الصفات ، أو لا . فإن كان الجزء متفاوتاً فقد صار للصفات قسط من الجزء . وهو المطلوب . وإن كان متساوياً لزم أن يكون فعل أشجع عبد القيس حين صاحبه الحلم والأناة ، مساوياً لفعل من لم يتصف بهما وإن ^(٢) استويا في الفعل . وذلك غير صحيح ؛ لما يلزم عليه من أن يكون المحبوب عند الله مساوياً لما ليس بمحبوب . واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذلك . وأيضاً يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب ^(٣) ، وبالعكس . وهو محال . ثبت أن الوصف خطأ من الثواب أو العقاب ، وإذا ثبت أن له خطأ ما من الجزء ثبت مطلق الجزء . فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازي عليها . وذلك ما أردنا وما تقدم ذكره من الأدلة على أنه لا يجب عليها مشكل :

(أما الأول) فإن الثواب والعقاب مع التكليف لا يتلازمان ؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور . فكيف . وقد يكون التكليف ولا ثواب ولا عقاب . ولأول مثل المصائب التي تأتي بالإنسان اضطراباً ^(٤) عليها أو لم يعلم .

(١) إنما جعله مثلاً ثالثاً مستقلاً . ولم يثبت على معنى الدلائل قبله ، لأنه فيما جار على تعلق الحب والبغض بنفس الصفات . أما في هذا فجعلهما متعلقين بتوابع هذه الصفات ولو احقها من الأفعال . ولذا غير الأسلوب ولم يقل من أول الأمر (بثلاثة أمور)

(٢) الواو للحال وبين : انتهى

(٣) من أين هذا لزوم : لا يلزم من مساواة المحبوب لغيره في حكم من الأحكام

أن يكون ليس بمحبوب ولا العكس

(٤) إنك إذا قرأت آيات الكتاب العزيز . وجدت أن التاء والوعد بالثواب في مواضع الإبتلاء إنما هو على التصبر والتسليم لله والرضى . فعليك بتبع الآيات الكثيرة في سورة البقرة وآل عمران العنكبوت والأحزاب وغيرها . وكذا الأحاديث مثل (إذا أحب الله يومئذ ابتلاه من رضى . فله الرضى ومن سخط فله السخط)

١١٨ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الرابعة)

والثاني كشارب الخمر ، ومن أتى عرفاً ، فإنه جاء ، « أن الصلاة لا تُقبلُ منه أربعين يوماً » ^(١) ولا أغلَّ أحدًا من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته ، إذا استكملت أركانها وشروطها . ولا خلاف أيضاً في وجوب الصلاة على كل مسلم ، عدلاً كان أو فاسقاً ، وإذا لم يتلزم لا يصح هذا الدليل

(وأما الثاني) فقد اعترضه الدليل الثالث الدال على الجزاء . فقله إن الجزاء وقع على العمل أو الترتك إن أراد به مجرداً كما يقع دون الوصف ، فقد ثبت بطلانه . وإن أراد به مع اقتران الوصف فقد صار للوصف أثر في الثواب أو العقاب . وذلك دليل دال على صحة الجزاء عليه لا على نفيه

ولصاحب المذهب الأول أن يعترض على الثاني في أدلته :

(أما الأول) فإنه إذا صار معنى الحب والبغض إلى الثواب والعقاب ، امتنع ^(٢) أن يتعلق بما هو غير مقدور . وهو الصفات والذوات المحلوق عليها (وأما الثاني) فإن القصة غير منحصرة ، إذ من الجائز أن يتعلق الأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب . وذلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح في مجارى العادات

(وأما الثالث) فإن الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات فوقوعها على حسبها ^(٣) في الكمال أو النقصان . فنحن نستدل بكمال الصنعة على كمال الصانع وعليه فليست المصائب والنوازل هي المثاب عليها . بل هو ما يقارنها أو يعقبها من الصبر والرضا . ولا شك أن ذلك مقدور للبكاف ومطلوب منه ، فلا يتم له ما أرادته هنا . وبه يعلم أيضاً ما في قوله (علم بها أولم يعلم) فإنه إذا لم يعلم لا يتأتى منه الصبر والرضا الذي يكون به الثواب . وسيأتى تسميم لهذا الكلام قريباً

(١) رواه مسلم

(٢) تقدم رده بأنه لا تلازم بين الثواب والعقاب وبين أن يكون المثاب عليه مقدوراً عليه بل ولا معلوماً .

(٣) أى فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة في الفعل حسناً وقبحاً ، فلا يتأتى الاختلاف في الصفات مع تساوى الأفعال ، حتى يصح الدليل الثالث

(المسألة الخامسة) أوجه المشقة أربعة . الأول مشقة مالا يطاق ١١٩

وبالضد . فكذلك ههنا . وعند ذلك يختص الثواب بالأفعال ويكون التفاوت راجعاً إلى تفاوتها لا إلى الصفات ، وهو المطلوب
فالحاصل أن النظر يتجاذبه الطرفان . ويحتمل تحقيقه بسطاً أوسع من هذا
ولا حاجة إليه في هذا الموضع . والله التوفيق

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تقدم الكلام على التكليف بما لا يدخل تحت مقدور المكلف . وبقى النظر فيما يدخل تحت مقدوره ، لكنه شاق عليه . فهذا موضعه . فإنه لا يلزم إذا علمنا من قعد الشارع نفي التكليف بما لا يطاق ، أن نعلم منه نفي التكليف بأنواع المشاق . ولذلك ثبت^(٣) في الشرائع الأول التكليف بالمشاق ، ولم يثبت فيها التكليف بما لا يطاق . وأيضاً فإن التكليف بما لا يطاق قد منعه جماعة عقلاء ، بل أكثر العلماء من الأشعرية وغيرهم . بل ما امتزاة فذلك أصلهم . بخلاف التكليف بما يشق . فإذا كان كذلك فازد من النظر في حيث بالنسبة إلى هذه الشريعة الفاضلة

ولا بد قبل الخوض في ما شاق من النظر في معنى « مشقة » وهي في أصل اللغة من قولك شق على الشيء ، يشق شقاً ومشقة إذا تعبت . ومنه قوله تعالى : (لَمْ تَكُونُوا بِالْفِئَةِ إِلَّا يَشُقُّ الْأَنْفُسُ) والشق هو الاسم من المشقة . وهذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه احتمالية :
١- أحدها أنه أن يكون عاماً في المقدور سائياً وغيره . فتكليف مالا يطاق

(٣) لوقال بدليل أنه ثبت الخسكان أظن . أي وحيث أنه لا ملار به التكليف بالمشاق والتكليف بما لا يطاق اثباتاً ولا نفي . فلا أثر للعلم بين العلم في الشق . إلا أن يقال : أنه لما كان راجعاً إلى الشرائع « مشقة » لم يأخذ على سورة دليل . بل بصورة استدل . حتى كانه مفرع على الدعوى وجعل الثاني دليلاً لأنه من نظر علماء هذه الشريعة

١٢٠ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الخامسة)

يسمى مشقة ، من حيث كان تَطَلُّبُ الإنسان نفسه بحمله مُوقِعاً في عناء وتعب لا يجدي ؛ كالتعمد إذا تكأَّف القيام ، والآنسان إذا تكأَّف الطيران في الهواء ، وما أشبه ذلك . فحين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحل إذا تحمل في نفس المشقة سعى العمل شاقاً ، والتعب في تكأَّف حمله مشقة
والثاني * أن يكون خاصاً بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية ، بحيث يشوش على النفوس في تصرفها ، ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة

إلا أن هذا الوجه على ضربين :

(أحدهما) أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها ، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها . وهذا هو الموضع الذي وضعت له الرخص المشهورة في إصلاح الفقهاء ، كالصوم في المرض والسفر ، والإيتام في السفر ، وما أشبه ذلك

(والثاني) أن لا تكون مختصة ، ولكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها سارت شاقة ، ولحقت المشقة العامل بها . ويوجد هذا في التوافل وحدها إذا تحمل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما ، إلا أنه في الدوام يتعبه ، حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول . وهذا هو الموضع الذي شرع له الرفقُ والأخذُ من العمل بما لا يُحْصَلُ ملأ ، حسباً نبه عليه نهيه عليه الصلاة والسلام عن الوصال ، وعن التنطم والتكأف ، وقال خذُوا مِنْ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمِلَّ حَتَّى تَمُوتُوا ^(١) وقوله « الْقَصْدُ الْقَصْدُ تَبَلَّغُوا ^(٢) » والأخبار هنا كثيرة ، وللتنبية عليها موضع آخر . فهذه مشقة ناشئة من أمر كلي . وفي الضرب الأول ناشئة من أمر جزئي

(١) تدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٢) جزء من حديث رواه البخاري بلفظ : (والقصد تبلغوا)

(المسألة السادسة) الثاني المشقة الخارجة عن المعتاد . وهي تمنع التكليف كالأولى ١٢١

﴿والوجه الثالث﴾ أن يكون خاصا بالمقدور عليه ، وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية ، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف ، شاق على النفس ؛ ولذلك أطلق عليه لفظ « التكليف » وهو في اللغة يقتضى معنى المشقة ؛ لأن العرب تقول : « كلفته تكليفا » إذا حملته أمرا يشق عليه وأمرته به . و « تكلفت الشيء » إذا تحملته على مشقة . وحملت الشيء تكلفته إذا لم تطقه الا تكلفا . فمثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار ؛ لأنه إلقاء بالمقالييد ، ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا ﴿والرابع﴾ أن يكون خاصا بما يلزم ^(١) عما قبله ؛ فإن التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه . ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقا ، ويلحق الانسان بسببها تعب وعناء . وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق فيذهب خمسة أوجه من حيث النظر الى المشقة في نفسها ، انتظمت في أربعة ^(٢) ﴿فأما الأول﴾ فقد تخلص في الأصول . وتقدم ما يتعلق به ﴿وأما الثاني﴾ وهي :

﴿المسألة السادسة﴾

فإن الشارع لم يقصد الى التكليف بالشاق والإعنت فيه . والدليل على ذلك أمور :

﴿أحدها﴾ السعوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) وقوله : (رَبَّنَا وَلَا تَجْعَلْ لَنَا إِصْرًا كَمَا

(١) المراد قد ينشأ عنه . لا أنه لا ينفك عنه . والا لكان الأول يتعين فيه أن يلحق الانسان فيه تعب ومشقة . كما قال هنا وفي المسألة الثامنة في شرح الرابع . وهو يخالف قرله في الثالث (ليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد)

(٢) أى لأنه أدرج اثنين منها تحت . الثاني . حيث جعله ضربين

١٢٢ النوع الثالث متعاهد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السادسة)

تَحَمَّلَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) الآية، و^(١) في الحديث : « قَالَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْ فَعَلْتُ » ^(٢) وجاء : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا) (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ لِيُطَهَّرَكُمْ) الآية. ^(٣) وفي الحديث : « بَيَّضْتُ بِالْخَنِيفَةِ السُّمْحَةَ » ^(٤) « وما خير بين شيئين إلا اختارَ أيسرهما ما لم يكن إتماً » ^(٥) وإنما قال : (ما لم يكن إتماً) لأن ترك الأثم لا مشقة فيه ، من حيث كان مجرد ترك. ^(٦) إلى أشباه ذلك مما في هذا المعنى . ولو كان قاصداً للمشقة لما كان مريداً اليسر ولا للتخفيف ، ولكن مريداً للخرج واليسر . وذلك باطل

❦ والثاني ❦ ما ثبت أيضاً من مشروعية الرخص ، وهو أمر مقطوع به ، وماعلم من دين الأمة ضرورة ؛ كرخص القصر ، والبطر ، والجمع ، وتناول الحرمات في الاضطرار . فإن هذا نمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة . وكذلك ما جاء من النهي عن التعمق والتكلف والتسبب في الاقطاع عن دوام الأعمال . ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص ^(٧) ولا تخفيف . ❦ والثالث ❦ الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف ، وهو يدل

(١) هو تمام الدليل ، لأن الآية دعاء بذلك ، والحديث فيه الإجابة

(٢) رواه مسلم

(٣) الدليل في صدر الآية ، وكذا فيما بعد الاستدراك . فلذا قال (الآية)

(٤) تمامه (ومن خالف سقى فليس مني) — رواه الخطيب عن جابر قال العزيزي حديث حسن لغيره — وخرجه العراقي عن أحمد

(٥) تقدم (ج ١ — ص ٢٤٣)

(٦) هذا لا يخص ترك الأثم ، بل يجري في كل ترك . لما فيه من الحيثية

المذكورة . وبالمجمل قوله (وإنما قال الخ) غير ظاهر

(٧) أي في الضرب الأول . وقوله (ولا تخفيف) أي في الضرب الثاني

النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة) ١٢٣

على عدم قصد الشارع اليه .^(١) لو كان واقعا لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف .
وذلك منى عنها : فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعانات والمشقة ، وقد
ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير ، كان الجمع بينهما تناقضا واختلافا .
وهي منزحة عن ذلك

﴿ وأما الثالث ﴾ وهي :

﴿ المسألة السابعة ﴾

فإنه لا ينزاع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ،
ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة . كما لا يسمى في العادة مشقة طلبُ المعاش
بالتعريف وسائر العنائين : لأنه يمكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل
في الغالب المعتاد ، بل أهل العقول وأرباب الماديات يعدّون المنقطع عنه كالان ،
ويعتبرونه بذلك . فكذلك المعتاد في التكاليف

والى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة ، والتي تعد
مشقة . وهو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه الى الاقطاع عنه ، أو عن بعضه ،
والى وقوع خلل فى صاحبه : فى نفسه أو ماله ، أو حال من أحواله ، فالمشقة هنا
خارجة عن المعتاد . وإن لم يكن فيها شئ من ذلك فى الغالب فلا يعدّ فى العادة
مشقة . وإن سميت كلفة . فأحوال الانسان كلها كلفة فى هذه الدار ، فى أكله
وشربه وسائر تصرفاته : ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات
نعت قهريه ، لأن لا يكون هو تحت قهر التصرفات . فكذلك التكاليف . فعلى
هذا ينبغي أن يفهم التكاليف وما تضمن من المشقة

وإذا تقرر هذا فم تتضمن التكليفُ الثابتُ على العباد من المشقة المعتادة أيضا
ليس بمقتصد الطالب للشارع من جهة نفس المشقة ، بل من جهة ما فى ذلك من
(١) فى الحقيقة هو دليل رابع . فلو قال والرابع أو أيضا مثلا لكان أظهر

١٢٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

المسألة العائدة على المكلف . والدليل على ذلك ما تقدم ^(١) في المسألة قبل هذا فإن قيل : ما تقدم لا يدل على عدم القصد الى المشقة في التكليف ، لأوجه :
 ١- أحدها ﴿﴾ أن نفس تسميته تكليفا يشعر بذلك ؛ إذ حقيقته في اللغة طلب ما فيه كلفة ، وهي المشقة . فقول الله تعالى : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)
 معناه لا يطلب به ما يتق عابه مشقة لا يقدر عليها ، وإنما يطلب به ما تنعم له قدرته عادة . فقد ثبت التكليف بما هو مشقة . فقصد الأمر والنهي يستلزم بلا بد طلب المشقة ، والطلب إنما يتعلق بالفعل من حيث هو مشقة ، لتسمية الشرع له تكليفا .
 ففي إذا مقصودة له . وعلى هذا النحو ينزل ^(٢) قوله : (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) وأشباهه

﴿﴾ والثاني ﴿﴾ أن الشارع عالم بما كلف به وبما يلزم عنه ، ومعلوم أن مجرد التكليف يستلزم المشقة . فالشارع عالم يلزم المشقة من غير انفكاك . فإذا يلزم أن

(١) ما تقدم في المسألة كانت الأدلة فيه على عدم قصد المشقة الخارجة عن المعتاد ، وهي ما فيها الرخص وما طلب فيها التخفيف . أما هنا فالمشقة هي المعتادة . وإذا كان الموضوع مختلفا فالأدلة لا أحدهما لا يلزم أن تكون أدلة للآخر وإن اتحد في عنوان المشقة . فعليك بتبعها تجد أن بعض الآيات يصلح دليلا ، وكذا الدليل الأخير الذي يؤخذ من قوله (ولو كان الخ) فإنه يؤخذ منه أنه لا يقصد المشقة لكونها مشقة مطلقا ، كانت من القسم الثاني أو الثالث . لئلا يلزم التناقض مع قصده الرقي والتيسير . ولكن سيأتي في المسألة الحادية عشرة أنه كما لا يقصد حصول المشقة المعتادة كذلك لا يقصد رفضها . وهو لا يوافق هذا الدليل الأخير بالطريق الذي قررناه فلا يبقى إلا بعض الآيات

(٢) أي فهذا أحد الأدلة المقدمة التي قلت أنها تجري هنا - لا يدل . لأنه محمول على مشقة وخرج غير موضوع الدعوى هنا . إلا أنه لم يذكر بقية الآيات لما عرفت من أن مثل (يريد الله بكم اليسر) تدل على دعواه هنا في قوله (وإذا قرر هذا الخ) وبضميمة أنه يكون متناقضا لو قصد المشقة مطلقا ولو معتادة على ما تقدم

الثالث المشقة الزائدة عن المعتاد. وهي غير مائنة من التكليف ولا مقصودة منه ١٢٥

يكون الشارع طالبا للمشقة ، بناء على أن القاصد الى السبب عالما بما يتسب عنه قاصد للسبب . وقد مر تقرير هذه المسألة في كتاب الأحكام ، فاقضى أن الشارع قاصد للمشقة هنا .

﴿ والثالث ﴾ أن المشقة في الجملة مثاب عليها إذا لحقت في أثناء التكليف ، مع قطع النظر عن ثواب التكليف ؛ كقوله تعالى : (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) الى آخر الآية . وقوله : (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) وما جاء في « كثرة الخطأ الى المساجد وأن أعظمهم أجراً أبدهم داراً » وما جاء في « إسباغ الوضوء على المكاره » وقد نبه على ذلك أيضاً قوله تعالى : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ . وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ) الآية ، وذلك لما في القتال من أعظم المشقات ، حتى قال تعالى : (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ) وأشبه ذلك . فإذا كانت المشقات — من حيث هي مشقات — مُثَابًا عليها زيادة على معتاد التكليف ، دل على أنها مقصودة له . وإلا فلو لم يقصد ما لم يقع عليها ثواب . ككثير الأمور التي لم يكلف بها فأوقعها المكلف باختياره ، حسبما هو مذكور في المباح في كتاب الأحكام . فدل هذا كله على قصد الشارع لطلب المشقة بالتكليف . وهو المطلوب

﴿ فالجواب عن الأول ﴾ أن التكليف إذا وجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين : (أحدهما) أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة ، (والثاني) أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخير للمكلف عاجلا وآجلا ، (فأما الثاني) فلا شك في أنه مقصود الشارع بالعمل . والشرعة كلها ناطقة بذلك ، كما تقدم أول هذا الكتاب . (وأما الأول) فلا نعلم أنه قصد ذلك . والقصدان لا يانم اجتماعهما ؛ فإن الطبيب يقصد بسقي الدواء المر البشع ، والإيلام بفصد

١٢٦ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

البروق وقطع الأعدا. المتأكلة ، نفع المريض لا إيلايه ، وإن كان على علم من جدول الإيلايه . فكذلك يتصور في قصد الشارع إلى مصالح الخلق بالتكليف ، في العاجلة والآجلة . والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على العاجلة . والإبراء في ق.ده المشقة . وإنما سمي تكليفا باعتبار ما يلزمه ، على عادة العرب في تسمية الشيء بما يلزمه ، وإن كان في الاستعمال غير مقصود ، حسبا هو ما يورث علم الانتفاء ، من غير أن يكون ذلك مجازا بل على حقيقة الوضع اللغوي^(١)

في الجواب عن الثاني يجازي العلم بوقوع السبب عن السبب — وإن ثبت أنه يقوم^(٢) مقام القصد إليه في حق المكلف — فإنما هو جار مجرى القصد من بعض الوجوه ، أعنى في الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبب متعد على العاجلة ، لا من جهة ما هو قاصد للمفسدة الواقعة ؛ إذ قد فرضناه لم يقصد إلا منفعة نفسه . وإذا كان غير قاصد فهو المألوف هنا في حق الشارع ؛ إذ هو قاصد بنفس المصلحة لا ما يلزم في طريقا من بعض المفاسد . وقد تقدم لهذا تقرير في كتاب الأحكام . وسيأتي بسطه في حق المكلف بعد هذا إن شاء الله

وأينما لو لم من قصد الشارع إلى التكليف بما يلزم عنه مفسدة في طريق المصلحة ، قصدته إلى إيقاع المفسدة شرعا ، لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفاسد ، ولزم في خصوص مسألتنا أن يكون قاصدا

(١) فاللفظ موضوع له وضعا أوليا ، بدون ملاحظة علاقة ، ولا توقف على قرينة . فكأن حقيقة لا مجازا

(٢) أى قد يكون عالما بالسبب ولا يقصده ، وإنما يقصد نفع نفسه فقط بقطع النظر عن كونه يلزمه التعدى على الغير بمفسدة تلحقه ، ولكن الشارع في هذه الحالة يجعله كأنه قاصد له ، ويلزمه نتيجة التعدى على الغير ، ويقيم علمه بوقوع السبب مقام القصد إليه . فالشارع هنا أيضا وإن كان عالما بالمفسدة التي تكون في طريق المصلحة لكنه لا يقصدها

رفع المشقة^(١) وإيقاعها معا . وهو محال باطل عقلا وسما
وأينما فلا يتمتع قصد الطبيب لسقي الدواء المر ، وقطع الأعضاء المتأكلة ،
وقلع الأضراس الوجعة ، ويط الجراحات ، وأن يحس المريض ما يشتهي ، وإن
كان يلزم منه إذابة المريض : لأن المقصود إنما هو المصلحة التي هي أعظم وأشدق
المراعاة من مفدة الإيذاء التي هي ملحق بالزوم . وهذا شأن الشريعة أبدا . فإذا
كان التكليف على وجه فلا بد منه وإن أدى إلى مشقة ، لأن المقصود المصلحة .
فالتكليف أبداً جار على هذا المبيع . فقد عزم من الشارع أن المشقة ينهي عنها ،
فإذا أمر بما يلزم عنه فلم يقصدها ، إذ لو كان قاصداً خالما لما نهى عنها . ومن هنا
لا يسمى ما يلزم عن الأعمال العادية مشقة عادة

وتخصيه أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم ،
فما يلزم عن التكليف لا يسمى مشقة ؛ فضلا عن أن يكون العلم بوقوعها يستلزم
طلبها أو القصد إليها

والجواب عن الثالث^(٢) أن الثواب حاصل من حيث كانت المشقة لا بد من
وقوعها لزوماً عن مجرد التكليف ، وبها حصل العمل المكلف به . ومن هذه
الجهة يصح أن تكون كالمقصودة ، لأنها مقصودة مطلقاً ، فرتب الشارع في
مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلف به . ولا يدل هذا على أن النصب
مطلوب أصلاً . ويؤيد هذا أن الثواب يحصل بسبب المشقات وإن لم تسبب عن
عن العمل المطلوب ، كما يؤجر^(٣) الإنسان ويكفر عنه من سيأته بسبب ما يلحقه
من المصائب والمشقات ؛ كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : (ما يُصيب

(١) أى بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذلك . وقوله (وإيقاعها) أى

بمقتضى هذا الاعتراض الثاني

(٢) التكفير صريح الحديث . لكن من أين الأجر على مجرد ما يلحقه بدون

عمل له كالصبر ؟

١٢٨ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

المؤمنَ من وَصَبٍ وَلَا نَعَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حَزَنٍ حَتَّى الشُّوْكَ يُشْكُهَا إِلَّا كَفَرَ اللَّهُ بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِهِ^(١) وما أشبه ذلك .

وأيضاً فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكون العلم بذلك فالتقصد الى نفس المنوع . وكذلك يتفق على منع التقصد الى نفس المنوع اللازم عن المباح ، ويختلفون إذا لم يقصد إليه وهو عالم به . وسيأتى تقريره إن شاء الله تعالى

فصل

ويترتب على هذا أصل آخر :

وهو أن المثقبة ليس المكاف أن يقصدها في التكليف نظراً الى عظم أجرها ، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل أما هذا الثاني فلا نه شأن التكليف في العمل كله ؛ لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتب عليه الأجر . وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به ، وما جاء على موافقة قصد الشارع هو المطلوب

(١) رواه البخارى ومسلم والترمذى . قال في فتح البارى في شرح هذا الحديث : في هذا الحديث تعقب على الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قال : ظن بعض الجهلة ن المصاب مأجور ، وهو خطأ صريح ، فإن الثواب والعقاب إنما هو بالكسب ، المصائب ليست منه ، بل الأجر على الصبر والرضا . ووجه التعقب أن الأحاديث صريحة في ثبوت الأجر بمجرد حصول المصيبة . أما الصبر والرضا فقدر زائد يمكن أن يثاب عليها زيادة على ثواب المصيبة . قال القرافي : المصائب كفارات جزماً سواء أقرن بها الرضا أم لا ، لكن إن أقرن بها عظم التكفير ، وإلا قل . قال القرافي والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازيها . وبالرضا يؤجر على ذلك . انتهى كلام ابن حجر

أقول ولعل هذا التحقيق في كلام القرافي جمع بين القولين ، فالتكفير غير الثواب والجزاء ، فلا مانع أن يكون لافي مقابلة عمل من المكف . أما الأجر والثواب فالمعقول ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضا والتسليم . وهذا التحقيق لا يتنافى كلام العز ، لأنه لا ينفى التكفير وإنما ينفى الأجر . وهو وجه

(فعل) وينبئ عليه أن للمكلف قصد العمل الشاق لا قصد المشقة ١٢٩

وأما الأول فإن الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتبرة في التصرفات ، كما يذكر في مذهبه إن شاء الله ، فلا يصلح منها إلا ما وافق قصد الشارع ، فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع ، من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة ، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل . فالتعهد إلى المشقة باطل . فهو إذاً من قبيل ما ينهى عنه . وما ينهى عنه لا ثواب فيه ، بل فيه الإثم إن ارتفع النهي عنه إلى درجة التحريم . فطلب الأجر بقصد الدخول في المشقة . قصد مناقض

فإن قيل : هذا مخالف لما في الصحيح من حديث جابر^(١) قال : دخلت البقاع ول المسجد ، فأراد بنو سلمة أن ينقلوا إلى قرب المسجد ، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : « إنه يلغى أنكم تريدون أن تنتقلوا إلى قرب المسجد » قالوا : نعم يا رسول الله قد أردنا ذلك . فقال : « بنى سلمة ! دياركم تكتب آثاركم ، دياركم تكتب آثاركم ! » وفي رواية فقالوا ما كان يسراً أننا كنا نحزن . وفي رواية عن جابر قال : كانت ديارنا نائية عن المسجد ، فأردنا أن نبيع بيوتنا فننقرب من المسجد ، فهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « إن لكم بكل خطوة درجة »^(٢)

وفي رقائق ابن المبارك عن أبي موسى الأشعري أنه كان في سفينة في البحر مرفوع شراعها فإذا رجل يقول : « يا أهل السفينة قفوا » سبع مرار . قلنا : ألا ترى على أي حال نحن ؟ ثم قال في السابعة : « ولغى قضاء الله على نفسه أنه من عطش الله نفسه في يوم من أيام الدنيا شديد الحر كان حقاً على الله أن يمويه يوم القيامة » فكان أبو موسى ينتبع اليوم المعناني الشديد الحر فيصومه .

(١) الحديث بروايته الثلاث أخرجه مسلم
(٢) وفي صحيح البخاري أيضاً (أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبدهم
عشى اه تيسير

١٣٠ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

وفي الشريعة من هذا ما يدل على أن قصد المكلف الى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكاليف صحيح ماثب عليه ؛ فإن أولئك الذين احبوا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالثبوت ، لأجل عظم الأجر بكثرة الخطا ، فكانوا كرجل له طريقان الى العمل : أحدهما سهل ، والآخر صعب . فأمر بالصعب ، ووعد على ذلك بالأجر ، بل جاء نهيمهم عن ذلك إرشاداً الى كثرة الأجر

وتأمل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء ، فإنهم ركبوا في التبعد الى ربهم أعلى ما يافته طاقتهم ، حتى كان من أصلهم الأخذ بعزائم العلم ، وترك الرخص جملة . فهذا كله دليل على خلاف ما تقدم . وفي الصحيح أيضاً^(١) عن أبي بن كعب قال : كان رجل من الأنصار بيته أقصى بيت في المدينة ، فكان لا تحطئه الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال فتوجهنا له ، فقلنا له : يا فلان لو أنك اشتريت حملاً يقيك من الرمضاء ويقيك من هوام الأرض ! فقال : أم والله ما أحب أن يبقئ مُطَنَّبٌ ببيت رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال فحملت به حتى أنبت نبي الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته ، قال فدعا فقال له مثل ذلك ، وذكر أنه له في أثره الأجر . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : (إِنْ لَكَ مَا احْتَسَبْتَ) ، فالجواب أن تقول :

(أولاً) إن هذه أخبار آحاد في قضية واحدة^(٢) ، لا يفتظم منها استقراء قطعي . والظنيات لا تمارض القطعيات . فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات (وثانياً) إن هذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد نفس المشقة . فالحديث الأول قد جاء في البخاري ما يفسره ، فإنه زاد فيه : (وَكَرِهَ أَنْ تُرْمَى الْمَدِينَةُ قَبْلَ

(١) أخرجه مسلم وأبو داود

(٢) هي البعد عن المسجد والمشقة في التردد إليه من المساكن البعيدة . وهذه القضية الواحدة هي التي وردت فيها أحاديث الآحاد . أما ما بقي من نقل ابن المبارك وعمل أصحاب الأحوال فسياق الجواب عنه

(فصل) ويربى عليه أن للمكلف قصد العمل الشاق لأقصد المشقة ١٣١

ذلك لثلاث نواحيهم من جرائعها . وقد روى عن مالك بن أنس أنه كان أولا نازلا بالعقيق ، ثم نزل إلى المدينة ، وقيل له عند نزوله العقيق : لم تنزل العقيق ؟ فإنه يشقُّ بعده إلى المسجد . فقال : بلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحبه ويأتيه ^(١) ، وأن بعض الأنصار أرادوا النقلة منه إلى قرب المسجد ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : (أما تحسبون خطأك ؟) ^(٢) فقد فهم مالك أن قوله (ألا تحسبون خطأك) ليس من جهة إدخال المشقة ، ولكن من جهة فضيلة المحل ^(٣) المنتقل عنه

وأما حديث ابن المبارك فإنه حجة من عمل الصحابي إذا صح سنده عنه . ومع ذلك فإنما فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليه ،

(١) أن كان العقيق هو مساكن بني سلمة فلا مانع أن يكون المحل فضيلة يفسرها الحديث بقوله (وكره أن تمرى المدينة) فكان موضع رباط ثابت المزمع على قصد وجوده فيه من هذه الوجهة ، فلا تنافي بين فهم مالك وما يؤخذ من بركة الحديث لتفسيره . وإن كانت مساكنهم في غير العقيق وأن مالكا إنما يتكلم عن أنصار غيرهم ، وحادثة غير حادثهم ، فالأمر ظاهر . وسنزيدك يانا

(٢) الذي في البخاري (يابى سلمة ألا تحسبون آثاركم) وفي رواية أخرى له (ألا تحسبون آثاركم .) ثم قال قال مجاهد : خطاهم ، ناره أن يمشوا في الأرض بأرجلهم

(٣) كما ورد في البخاري وأبي داود عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بوادي العقيق يقول : أتاني آت من ربي فقال صل في هذا الوادي وقل : عمرة وحجة ، وأخرج أبو داود عن مالك قال لا ينبغي لأحد أن يجاوز العرس إذا قفل إلى المدينة حتى يصلي ركعتين أو ما بداله . وهو على مسافة ستة أميال من المدينة . ويؤخذ من حديث الترمذي : (كانت بنو سلمة في ناحية المدينة) ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بني سلمة : فإذا تم هذا كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة في مساكن بني سلمة فهذه كانت رباط وحراسة للمدينة . بخلاف العقيق فالأشبه أن يكون تعبدا . إلا أن الأمر يحتاج إلى إثبات أنها حادثة أخرى

١٣٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

كالوضوء عند الكرميات، والظلم والنصب في الجهاد. فإذا اختار أنبي موسى صلى الله عليه وسلم عنه للصوم في اليوم الحار، كاختيار من اختار الجهاد على^(١) نوافل الصلاة والصدقة ونحو ذلك، لا أن فيه قصد التشديد على النفس ليحصل الأجر به، وإنما فيه قصد النحول في عبادة عظم أجراها لعظم مشقتها، فالمشقة في هذا القصد تابعة لامتبوعة. وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة. وكذلك حديث الأنصاري ليس فيه ما يدل على قصد التشديد، وإنما فيه دليل على قصد الصبر على مشقة بعد السجدة لعظم أجره. وهكذا سائر ما في هذا المعنى

وأما شأن أبواب الأحوال فمقاصدهم القيام بحق معبودهم، مع أطراح النظر في حظوظ نفوسهم. ولا يصح أن يقال إنهم قصدوا مجرد التشديد على النفوس واحتمال المشقات، لما تقدم من الليل عليه، ولما سيأتي بعد أن شاء الله

(وذلك) إن ما اعترض به معارض نبهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين أرادوا التشديد بالتبتل، حين قال أحدهم أما أنا فأصوم ولا أنظر. وقال الآخر: أما أنا فأقوم الليل ولا أنام، وقال الآخر أما أنا فلا آتي النساء. فأنكر ذلك عليهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذلك كله وقال: «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنتِي فَلَيْسَ مِنِّي»^(٢) وفي الحديث: «وَرَدَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّبَتُّلَ عَلَى عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ، وَلَوْ أَذِنَ لَهُ لَا خَتَمْنَا»^(٣) «وَرَدَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مَنْ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ قَائِمًا فِي الشَّمْسِ، فَأَمَرَهُ بِاتِّمَامِ صِيَامِهِ، وَنَهَاهُ عَنِ الْقِيَامِ فِي الشَّمْسِ»^(٤)

(١) هذا اختار نوعاً من العبادة كانت المشقة من لوازمه. فلا يظهر فيه قصد المشقة. أما تحرى أنبي موسى اليوم الشديد الحرارة ليصومه دون اليوم القليل الحرارة لا يصومه، فإنه ظاهر في تحريه هذا قصد المشقة لعظم أجره، اتباعاً لنصيحة الرجل الذي ناداهم ولعل على الجواب قوله (إنما فيه قصد النحول الخ)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٢)

(٣) اخرج هذا الحديث في التيسير عن أبي داود وعن رزين

(٤) يأتي تفريجه بعد

(فصل ثان) وينبئ أيضاً أنه ليس للمكاف النحول في المشقة باختياره ١٢٣

وقال : « هَلَكَ الْمُتَنَطِّمُونَ » ^(١) ونهيه عن التشديد شهير في الشريعة ، بحيث صار أصلاً فيها قطعياً . فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديد على النفس ، كان قصد المكاف إليه مضاداً لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به . فإذا خالف قصده قصد الشارع بطل ولم يصح . وهذا واضح . وبالله التوفيق

فصل

وينبئ أيضاً على ما تقدم أصل آخر

وهو أن الأفعال المأذون فيها إما وجوباً ، أو ندباً ، أو إباحة ، إذا تسبب عنها مشقة ، فيما أن تكون معتادة في مثل ذلك العمل ، أو لا تكون معتادة . فإن كانت معتادة فذلك الذي تقدم الكلام عليه ، وأنه ليست المشقة فيه مقصودة للشارع من جهة ما هي مشقة . وإن لم تكن معتادة فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع . ولا يخلو عند ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكاف واختياره ، مع أن ذلك العمل لا يقتضيها بأصله ، أو لا

فإن كانت حاصلة بسببه كان ذلك منهيّاً عنه ^(٢) وغير صحيح في التعبد به ؛ لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه . ومثال هذا حديث ^(٣) الناذر لاصيام قائماً في الشمس . ولذلك قال مالك في أمر النبي صلى الله عليه وسلم له بإتمام الصوم ، وأمره له بالتمود والاستظلal : أمره أن يتم ما كان لله طاعة ، ونهاه عما كان لله

(١) تقدم (ج ١ - ص ٣٤١)

(٢) أي في الأنواع الثلاثة . وأوله (غير صحيح في التعبدية) خاص بنوعى الواجب والتدب ، ولا يأتي في الجاه

(٣) بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب . إذا هو برجل قائم في الشمس فسأل عنه فقالوا هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم في الشمس ويصوم . ولا يفطر ولا يستظل ولا يتكلم . فقال : « مروه فاستظل وليتكلم وليتم صومه » أخرجه البخاري ومالك وأبو داود اه تيسير

١٣٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

معصية : لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه ، ولا لنيل ما عنده .
وهو ظاهر . إلا أن هذا النهي مشروط ^(١) بأن تكون المشقة أدخلها على نفسه مباشرة ، لا بسبب الدخول في العمل ؛ كما في المثال . فالحكم فيه بين

وأما إن كانت تابعة للعمل كالريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً ،
والحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راكباً ، الا بشقة خارجة عن المعتاد في مثل
العمل ، فهذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ
الْعُسْرَ) وجاء فيه مشروعية الرخص

ولكن صاحب هذا إن عمل بالرخصة فذاك ؛ ويمكن أن يكون ^(٢) عاملاً
لمجرد حظ نفسه ، وأن يكون ^(٣) قبيل الرخصة من ربه تلبية لإذنه . وإن لم يعمل
بالرخصة فعلى وجهين :

١- أحدهما ^(٤) أن يعلم أنه يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله
أو عادته فساداً يتخرج به ويعنت ، ويكره بسببه العمل . فهذا أمر ليس له .
وكذلك إن لم يعلم بذلك ولا ظن ، ولكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذلك ،
فحكه الإساءة عما أدخل عليه المشوش . وفي مثل هذا جاء : « ليس من البرِّ
الصَّيَّامُ فِي السَّفَرِ » ^(٥) وفي نحوه نهى عن الصلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو
يدافعه الأخبثان . وقال : (لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ) ^(٥) وفي القرآن :
(لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) إلى أشباه ذلك مما نهى عنه بسبب عدم استيفاء

(١) هذا أصل الفرض في كلامه ، حيث قال (مع أن ذلك العمل لا يقتضيهما)
فهذا الشرط كالتأكيد لموضوع الكلام

(٢) و (٣) وتقدم الفرق بينهما : وهو أنه في الأولى : إيجاب
دفع عن نفسه الحرج . وفي الثاني له ثوابه مع رفع الحرج

(٤) تقدم (ج ١ - ص ٣٢١)

(٥) تقدم (ج ٢ - ص ٣٤٣)

(فصل ثان) وينبئ أيضاً أنه ليس المكاف الدخول في المشقة باختياره ١٣٥

العمل المأذون فيه على كاله ؛ فان قصد الشارع المحافظة على عمل العبد ليكون خالفاً من الشوائب ، والإبقاء عليه حتى يكون في ترفه وسعة حال دخوله في رتبة التكليف

﴿ والثاني ﴾ أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد ، ولكن في العمل مشقة غير معتادة . فبينا أيضاً موضع لشروعية الرخصة على الجملة ، ويتفضل الأمر فيه ^(١) في كتاب الأحكام . والعلة في ذلك أن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت ، بل المشقة في نفسها هي العنت والحرج . وإن قدر على العبر عليها فهي مما لا يتدر على العبر عليه عادة .

إلا أن هنا وجباً ثالثاً ^(٢) ، وهو أن تكون المشقة غير معتادة ، لكنها صارت بالنسبة إلى بعض الناس كالمعتادة . ورب شئ ، هكذا ؛ فإن أبواب الأحوال من العباد والمنقطعين إلى الله تعالى ، المؤمنين على بذل الجهود في التكليف ، قد خضعوا بهذه الخاصية ، وصاروا معانين على ما انقطعوا إليه . ألا ترى إلى قوله تعالى : (واستعينوا بالصبر والصلاة وإنا لكبيره إلا على الخاشعين) فجاءها كبيرة على المكلف ، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهو الذي كانت قرّة عينه في الصلاة ، حتى كان يستريح إليها من تعب الدنيا . ولم حتى تفتطرت قدماه . فإذا كان كذلك فمن خص بورائه في هذا النحو نال من بركة هذه الخاصية .

وهذا القسم ^(٣) يستدعي كلاماً يكون فيه مدّ بعض نفس ، فانه موضع متفعل قل من تكلم عليه مع تأكده في أصول الشريعة

(١) أى في : أى الأمرين أفضل ؟ أم الأخذ بالرخصة أم بالمعزّمة ؟ وعند شق الغليل في ذلك رحمه الله

(٢) هو بعض ما دخل في الثاني . فالمشقة غير معتادة ويعلم أو يظن أنها لا تدخل فساداً . إلا أنها صارت بالنسبة له كأنها معتادة

(٣) أى الثاني بنوعيه وهو أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه في العمل به

فصل

فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين :

« أحدهما » الخوف من الانقطاع من الطريق ، وبض العبادة ، وكراهة التكليف . ويفتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله .

« والثاني » خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع . مثل قيامه على أهله وولده ، إلى تكاليف أخر تأتي في الطريق ، فربما كان التغول في بعض الأعمال شاغلاً عنها ، وقاطعاً بالمكلف دونها ؛ وربما أراد الحل للطرفين على البالغة في الاستقصاء ، فاقطع عنهما .

﴿ فاما الأول ﴾ فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيئة سمحة سهلة ، حفظ^(١) فيها على الخلق قلوبهم ، وجبها لهم بذلك . فلو عملوا على خلاف السباح والسهولة ، لدخل عليهم فيما كفوا به مالا تخلص به أعمالهم . ألا ترى إلى قوله تعالى : (واعلموا أن فيكم رسولاً الله لو يطعكم في كثير من الأمور لعنتكم) إلى آخرها . فقد أخبرت الآية أن الله جيب الينا الإيمان بتيسيره وتسهيله ، وزينه في قلوبنا بذلك ، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه . وفي الحديث « عليكم من

فساد في نفسه أو عقله الخ . فقوله (ويفتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله الخ) لا ينافي أصل موضوع هذا القسم ، لأن الخوف من ذلك أو من التقصير غير العلم أو الظن بحصول هذا الفساد الخ الذي جعله أول الوجهين في الفصل السابق . هذا وقد تكلم في هذا الفصل على الوجه الأول من وجهي رفع الحرج وهو الخوف من الانقطاع الخ وسيأتى في الفصل بعده تفصيل الوجه الثاني وهو الخوف من التقصير عند المزاحمة الخ وهذا باعتبار النظر في الموضوع هنا وسيأتى لنا في آخر المسألة مناقشة المؤلف في صنيعة فيها بوجه عام

(١) أي من التفرقة من تكاليفها

الأعمال ما تطيقون ! فإن الله لا يملُ حتى تملُّوا ^(١) وفي حديث قيام رمضان :
« أما بعدُ فإنه لم يخفَ على شأنكم ، ولكن خشيتُ أن تُقرضَ عليكم صلاةُ
الليل فتعجزوا عنها » ^(٢) وفي حديث الحولاء بنت تُوَيْت حين قالت له عائشة
رضي الله عنها : هذه الحولاء بنت تويت ، زعموا أنها لا تنام الليل . فقال عليه
الصلاة والسلام : « لا تنامُ الليل ؟ ! خذُوا مِنَ السَّلِّ ما تطيقون . فوالله لا ينامُ
إِلَّاهُ حتى تَنَامُوا » ^(٣) وحديث أنس : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد
وحبلُ عُدود بين ساويتين ، فقال : « ما هذا ؟ » قالوا : حبلُ لُزَيْب ، نُصَلِّي فإِذَا
كَلِمَتٌ أَوْ فُتْرَتٌ أَصْبَحَتْ بِهِ . فقال : « حُلُّوهُ ! لِيُصَلَّ أَحَدُكُمْ نَشَاطَةً . »
فإذا كسل أو فترَ قعدَ ^(٤) وحديث معاذ حين قال له النبي عليه الصلاة والسلام .
« أَفَتَأْتَانِ أَنْتَ بِإِمَازٍ » ^(٥) حين أطال الصلاة بالناس ، وقال : « إِنَّ مِنْكُمْ مَتَقَرِّينَ
فَأَيْسَرُ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيَتَجَوَّزْ ! فَإِنَّ فِيهِمُ الضَّعِيفَ وَالْكَبِيرَ وَذَا الْحَاجَةِ » ^(٦)
ونهى عن الرمال رحمة لهم . ونهى عن النذر وقال : « إِنْ اللَّهَ يَسْتَخْرِجُ بِهِ مِنْ
الْبَخِيلِ ، وَإِنَّهُ لَا يَبْقَى مِنْ قَدَرِ اللَّهِ شَيْئًا » أو كما قال ^(٧) لكن هذا كله معلل
مفعول المعنى بما حذر عليه ما تقدم : من السَّأَةِ والمَلَلِ ، والعجز ، وبغض الطاعة
وكراهيتها . وقد جاء عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال :
« إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلُوا فِيهِ بَرْقِقٌ وَلَا تَبْغُضُوا إِلَى أَنْتُمْ عِبَادَةَ اللَّهِ ؛ فَإِنْ

(١) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٢) إحدى روايات مسلم بلفظ (ولكني الخ)

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٤) رواه البخاري وأبو داود والنسائي

(٥) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٦) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٧) أقرب الروايات إلى هذه إحدى روايات مسلم وهي (لا تنفروا فإن النذر
لا يلقى من القدر شيئاً وأما يستخرج به من البخل)

١٣٨ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة. فصل ثالث)

اللَّهُ بَيَّنَّ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَتَى ^(١) وَقَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّسَالِ رَحْمَةً لَهُمْ . قَالُوا : أَنْتَ تَوَاصَل . فَقَالَ : « إِنِّي لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ . إِنِّي أَيْتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي ^(٢) »

وحاصل هذا كله أن النهي لعلة معقولة المعنى مقصودة للشارع . وإذا كان كذلك فالنهي دائر مع العلة وجودا وعدما . فإذا وجد ما عُلِّلَ به الرسول صلى الله عليه وسلم ، كان النهي متوجها ومتجها . وإذا لم توجد فالنهي مفقود ، إذ الناس في هذا الميدان على ضربين :

(ضرب) يحل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك الشقة الزائدة على المعتاد ، فتؤثر أو في غيره فسادا ، أو تحدث له ضجرا ومللا ، وتعودا عن النشاط إلى ذلك العمل ، كما هو الغالب في المكلفين . فمثل هذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذلك ، بل يترخص فيه بحسب ما شرع له في الترخص ، إن كان مما لا يجوز تركه ، أو يتركه إن كان مما له تركه وهو مقتضى التعليل . ودليله قوله عليه الصلاة والسلام : (لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَان) ^(٣) وقوله : (إِنْ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقٌّ وَلَا هَلَاكَةٌ عَلَيْكَ حَقًّا) ^(٤) وهو الذي أشار به عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم وقد قال بعد الكبر : ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) ذكره في الاحياء بلفظ (ان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله ، فان الحب لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى) — قال العراقي : رواه احمد من حديث أنس ، والبيهقي من حديث جابر

(٢) ذكره في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (اني لست مثلكم اني أظل يطعمني ربي ويسقيني) وليس في البخاري ومسلم رواية المؤلف بلفظها . وتوجد بهما روايات كثيرة ترجع الى هذا المعنى

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٠٠)

(٤) تقدم (ج ١ — ص ١١٦)

الحرج مرفوع لسببين : الأول خوف الضرر أو الملل ، فن خف عليه أذنه ١٣٩

(والضرب الثاني) شأنه أن لا يدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل ، لوازع هو أشد من المشقة ، أو حاد يسهل به الصعب ، أو لما له في العمل من المحبة ، ولما حصل له فيه من اللذة ، حتى خف عليه ما ثقل على غيره ، وصارت تلك المشقة في حقه غير مشقة ، بل يزيده كثرة العمل وكثرة العناء فيه نوراً وراحة ، أو يحفظ عن تأثير ذلك المشوش في العمل بالنسبة إليه أو إلى غيره ؛ كإجاء في الحديث :

«أرحتنا يا بلال»^(١) وفي الحديث: «حُبُّ إِلَى مِنْ دُنْيَا كَمِ ثَلَاثٍ — قَالَ: وَجُمِعَتْ قُرَّةٌ عَيْنِي فِي الْعِلَاةِ»^(٢) وقال لما قام حتى تورمت أو تفتطرت قدماه: «أفلا أكون عبداً شكوراً»^(٣) وقيل له عليه الصلاة والسلام: «أناخذُ عنك في الغضب والرضى؟ قال: «نعم»^(٤) وهو القائل في حقنا: «لا يقضى القاذي وهو

(١) (قم يا بلال فأرحتنا بها) هكذا ذكره في التيسير عن أبي داود وقال الثوري في تخريج أحاديث الأحياء: حديث (أرحتنا بها يا بلال) رواه الدارقطني في المال من حديث بلال

(٢) أخرجه في التيسير عن النسائي بلفظ (حب إلى النساء والطيب الخ) وأخرجه في الجامع الصغير عن أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي بلفظ (حب إلى من دنياكم النساء والطيب) وليس في الروايتين لفظ (ثلاث) ورواية ثلاث طعن فيها. قال المناوي في كتابه المجموع الفائق ما يأتي قال الحافظ الولي العراقي: وما اشتهر في هذا الحديث على الألسنة من زيادة لفظ ثلاث ليس في شيء من كتب الحديث وهي مفسدة للمعنى. وقال ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف: لفظ (ثلاث) لم يقع في شيء من طرقه. وزيادته تفسد المعنى. على أن ابن فورك شرحه في جزءه بأناته ووجهه واطلب. وكذا أورده الغزالي في الأحياء في موضعين

(٣) عن المنيرة بن شعبة رضي الله عنه قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقبل له: قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبداً شكوراً) أخرجه في التيسير عن الحجة إلا أبا داود

(٤) قال القاضي عياض في متن الشفاء وفي حديث عبد الله بن عمرو (قلت يا رسول الله أكتب كل ما أسمع منك قاله نعم أكتب عن كل ما سمعت مني، قلت

١٤٠ النوع الثالث مقامد وضع الشريعة لتكليف (المسألة السابعة. فصل ثالث)،

غُثَيَانُ^(١) وعُذَا وَإِنْ كَانَ نَحَابَهُ فَالِدَلِيلِ صَحِيحٌ . وجاء في هذا المعنى من احتِثَانِ
الشفقة في الأفعال والصبر عليها دائماً ، كثير

ويكفيك من ذلك ما جاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضى الله عنهم .
من اشتهر بالعلم وحمل الحديث والاقتداء بعد الاجتهاد ؛ كعمرو ، وعثمان ، وأبي موسى
الأشعري ، وسعيد بن عامر ، وعبد الله بن الزبير ، ومن التابعين كعمار بن عبد قيس
وأويس ، وسروى ، وسعيد بن المسيب ، والأسود بن يزيد ، والربيع بن خثيم ،
وعروة بن الزبير ، وأبي بكر بن عبد الرحمن راهب قريش ، وكنصور بن زاذان ،
وزيد بن هرون ، وهشيم ، ووزر بن حبيش ، وأبي عبد الرحمن السلمي ومن سواهم
من يطول ذكرهم ، وهم في اتباع السنة والمحافظة عليها مام

وما جاء عن عثمان رضى الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركة يقرأ فيها
القرآن كله . وكم من رجل منهم صلى الصبح يوضوء العشاء كذا وكذا سنة ، وسرد
الصيام كذا وكذا سنة . وروى عن ابن عمر وابن الزبير أنهما كانا يواصلان الصيام .
وأجاز مالك صيام الدهر . وكان أويس القرني يقوم ليله حتى يصبح ، ويقول :
بلغنى أن الله عبادة سجوداً أبداً . ونحوه عن عبد الله بن الزبير . وعن الأسود بن
يزيد أنه كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة ، حتى يخضر جسده ويصفر ؛ فكان
عاقبة يقول له : ويحك ! لم تعذب هذا الجسد ؟ فيقول : إن الأمر جدد . وعن
ابن سيرين أن امرأة مسروق قالت : كان يعلى حتى تورمت قدماه ، فربما جلست .
أبكى خلفه عما أراه يصنع بنفسه . وعن الشعبي قال : غشي على مسروق في يوم
في الرضى والغضب ؟ قال نعم . فاني لا أقول في ذلك الا حقاً (قال شارحه مثلا
على : رواه احمد وأبو داود والحاكم وصححه

(١) ولا يخفى عليك استيفاءه لأمثلة الأنواع الثلاثة للضرب الثاني في الأحاديث .
المذكورة ، مع مراعاة أنها كلها ليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل على نفسه بسببها
فساد الخ ، وإن كان قد يحصل ذلك كما هو أحد الأقسام الثلاثة التي أشارت إليها
الأحداث

الخرج مرفوع لسبين: الأول خوف النفس أو المال ، فن خف عليه العمل أذنه ١٤١

صائغ وهو صائم ، فقالت له ابته : أَفْطِرُ ! قال : ما أردت بي ؟ قالت الرفق .

قال يا بنية إنما طلبت الرفق لنفسى فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة

الى سائر ما ذكر عن الأولين من الأعمال الشاقة التى لا يطيقها إلا الأفراد

هياهم الله لها وهياها لهم وحبها اليهم ؛ ولم يكونوا بذلك مخالفين لسنة بل كانوا

معاودين فى السابقين ، جعلنا الله منهم ، وذلك لأن العلة التى لأجلها نهى عن

العمل الشاق مفقودة فى حقهم ، فلم ينتهز النهى فى حقهم . كما أنه لما قال :

« لا يقض القاضى وهو غضبان » وكان وجه النهى وعلة تشويش الفكر عن

استيفاء الحجج اطرد النهى مع كل ما يشوش الفكر ، وانتفى عند انتفائه ، حتى

إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذى لا يشوش . وهذا صحيح مليح

فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الاسلام وعقد الإيمان من

غير زائد . والثانى حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف ، أو الرجاء ، أو الحجة :

فالخوف سوط سائق ، والرجاء حاد قائد ، والحجة تيار حامل . فالخائف يعمل مع

وجود المشقة ، غير أن الخوف مما هو أشق ، يحمل على الصبر على ما هو أهون

وإن كان شاقاً ، والراجى يعمل مع وجود المشقة أيضاً ، غير أن الرجاء فى تمام الراحة

يحمل على الصبر على تمام التعب ، والمحب يعمل ينذل المجهود شوقاً الى المحبوب

فيسهل عليه الصعب ، ويقرب عليه البعيد ، ويُفنى القوى ولا يرى أنه أوفى بعهد

الحجة ولا قام بشكر النعمة ، ويسمر الأتفاس ولا يرى أنه قضى نهمته . وكذلك

الخوف على النفس أو العقل أو المال يمنع من العمل المسبب لذلك ، إن كان

لخبرة الانسان ، ويرخص له فيه إن كان لازماً له ، حتى لا يحصل فى مشقة ذلك ،

لأن فيه تشويش النفس كما تقدم .

ولكن العمل الحاصل — والحالة هذه — هل يكون مجزئاً أم لا إذا خاف نافع

نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله ؟

هذا مما فيه نظر يُطالع على حقيقة الأمر فيه من قاعبة « الصلاة فى النار للنصوبة »

١٤٢ النعم الثالث : مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

وقد نقل منع الصوم إلتخاف التلف به عن مالك والشافعي ، وأنه لا يجوز إن فعل .
ونقل المنع في الطهارة عند خوف التلف ، والانتقال إلى التيمم . وفي خوف المرض
أو قفاه الملتاح . والشاهد المنع قوله تعالى : (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) وإذا كان
منها عن هذه الأشياء وأشباها بسبب الخوف ، لا من جهة إيقاع نفس تلك العبادات
فلا تران مفترقون ؛ فإن إدخال المشقة العارضة على النفس يعقل النهي عنها مجردة
عن الصلاة ، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة عن المشقة . فصار ذات قولين ^(١)
وأيضاً فيدخل فيها النظر من قاعدة أخرى . وهي أن يقال : هل قصد الشارع
رفع المشقة لأجل أن ذلك حق لله ؟ أم لأجل أنها حق للعبد ؟ فإن قلنا إنها حق
لله فينتج المنع حيث وجهه الشارع ، وقد رفع الحرج في الدين ، فالسجود فيما فيه
الحرج مضاد لذلك الرفع . وإن قلنا إنه حق للعبد فإذا سمح العبد له بحفظه كانت
عبادته صحيحة ؟ ولم يتمنعض النهي عن تلك العبادة
والنهي يرجع هذا الثاني أمور :

(منها) أن قوله تعالى : (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) قد دل بإشارته على أن ذلك من
جهة الرفق بالعباد لقوله تعالى ، (إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا) يشير بذلك إلى رفع
الحرج عنهم لأنه أرفق بهم . وأيضاً قوله : (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)
وأشباهاها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصلح العباد

(ومنها) ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج وإزالة اليسر ؛ فإنما يكون النهي .
منتهضاً مع فرض الحرج والعسر ، فإذا فرض ارتفاع ذلك بالنسبة إلى قوم ارتفع
النهي . وبما يخص ما لئنا قيام النبي صلى الله عليه وسلم حتى تقطرت قدماه ، أو
تورمت قدماه ؛ والعبادة إذا صارت إلى هذا الحد شقت ولا بد . ولكن المرفق طاعة
(١) أي كما في الصلاة في الدار المغصوبة كما قال ، لأن الأمر والنهي المتوجهين
إلى العمل يمكن انقضا كما . والخلاف جار فيما لم يكن هناك تلازم فسالة الصلاة
المذكورة

(فصل رابع) السبب الثاني في خوف تعطيل الأعمال الأخرى ، فلا بأس أن أمن ١٤٣

الله يحلو للمحسين ، وهو عليه الصلاة والسلام كان إمامهم . وكذلك جاء عن السلف
ترداد البكاء حتى عميت أعينهم . وقد روى عن الحسن بن عرفة قال : رأيت يزيد
بن هرون بواسط ، وهو من أحسن الناس عينين ، ثم رأيت بهين واحدة ، ثم رأيت به
وقد ذهبت عيناه ، فقلت له : يا أبا خالد ما فعلت العينان الجليلتان ؟ فقال : ذهب
بهما بكاء الأسفار . وما تقدم في احتمال مطلق المسقة عن السلف الصالح عاضد لهذا
المعنى . فإذا من غلب جانب حق الله تعالى منع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق
العبد لم يمنع بإطلاق ، ولكن جعل ذلك إلى خيره

فصل

﴿ وأما الثاني ﴾ فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها ،
ولا يحبس له عنها ، يقوم فيها بحق ربه تعالى . فإذا أوغل في عمل شاق فربما قطعه
عن غيره ، ولا سيما حقوق النبر التي تتعلق به ، فيكون عبادته أو عمله النازل
فيه قاطعاً عما كلفه الله به ، فيقصر فيه ، فيكون بذلك ملوماً غير معذور ، إذا المراد
منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ، ولا يخل من أحواله فيها

ذكر البخاري عن أبي جحيفة قال : آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين
سلمان وأبي الدرداء ، فزار سلمان أبا الدرداء ، فرأى أم الدرداء وهي زوجة متبدلة ،
فقال لها : ما شأنك ؟ قالت : أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا . فجاء
أبو الدرداء فصنع له طعاماً ، فقال له : كل فإني صائم . فقال : ما أنا بأكل حتى
تأكل . فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، فقال : نم . فنام ، ثم
ذهب ليقوم ، فقال : نم . فلما كان من آخر الليل قل سلمان : قم الآن فصلينا^(١)

(١) مقتضى السياق (فصلاً) بالنائب فتراجع الرواية . والذي في البخاري .

(صلى) بألف النائب ، ولم يذكر فيه رواية أخرى

١٤٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

فقال له سلمان «إن ربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه» فأثنى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «صدق سلمان»^(١)

وقوله عليه الصلاة والسلام لماذا «أفان أنت؟ أو أفان أنت؟ ثلاث مرات، فلولا صليت (بسم ربك الأعلى) (والشمس وضحاها) (والليل إذا يفتى) فإنه يصلي وراءك الكبير والضعيف وذو الحاجة. وكان الشاكي به رجل أقبل بناضعين وقد جنح الليل، فوافق معاذاً يصلي، فترك ناضحيه وأقبل إلى معاذ، فقرأ سورة البقرة والنساء، فانطلق الرجل. انظره في البخاري^(٢) وكذلك حديث «إني لأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي» الحديث^(٣)

ويروى عن محمد بن صالح أنه دخل صوامع المنقطعين، ومواقع المتعبدين، فرأى رجلاً يبكي بكاء عظيماً بسبب أن فاتته صلاة الصبح في الجماعة لإطالة الصلاة من الليل وأيضاً فقد سبجز الموعظ في بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره. وهو من أهل النعناء فيه، ولهذا قال في الحديث في داود عليه السلام «كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ولا يغفر إذا لاقى»^(٤) وقيل لابن مسعود رضي الله عنه. وإنك لتقل الصوم. فقال: انه يشغلني عن قراءة القرآن وقراءة القرآن، أحب إلى منه. ونحو هذا ما حكى

(١) جزء من حديث أبي الورداء مع سلمان رواه البخاري والترمذي

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي بلفظ (أفان)

(٣) (إني لا أدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيعها، فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي، لما أعلمه من وجد أمه من بكائه) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الأبا داود

(٤) في حديث عبد الله بن عمرو لما حلف ليصوم النهار وليفطر ليل الليل معاش قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (صم يوماً وأفطر يوماً. فذلك صوم داود عليه السلام. وهو أعدل الصيام — أو أفضل الصيام) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي

(فصل رابع) السبب الثاني خوف تعطيل الأعمال الأخرى ، فلا بأس إن أمن ١٤٥

عياض عن ابن وهب أنه آلى أن لا يصوم يوم عرفة أبداً ، لأنه كان في الموقف يوماً صائماً وكان شديد الحر ، فاشتد عليه . قال فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار . وكره مالك إحياء الليل كله وقال : لعله يصبح مغلوباً ، وفي رسول الله أسوة . ثم قال : لا بأس به ما لم يضر ذلك بصلاة الصبح ، فإن كان يأتيه الصبح وهو انعم فلا . وإن كان وهو به فتور أو كسل فلا بأس به . فإذا ظهرت علة النهي عن الإيفال في العمل وأنه يسبب تعطيل وظائف ، كما أنه يسبب الكسل والترك ويبغض العبادة ، فإذا وجدت العلة أو كانت متوقعة نهى عن ذلك . وإن لم يكن شيء من ذلك فالإيفال فيه حسن . وسبب القيام بالوظائف مع الإيفال ما تقدم في الوجه الأول ، من غلبة الخوف أو الرجاء أو الحجة فإن قيل : دخول الإنسان في العمل وإيفاله فيه — وإن كان له وازع الخوف ، أو حادى الرجاء ، أو حامل الحجة — لا يمكن معه استيفاء أنواع العبادات ، ولا يتأتى له أن يكون قائماً الليل ، صائماً النهار ، واطناً أهله ، إلى أشباه ذلك من مواصلة الصيام مع القيام على الكسب للعيال ، أو القيام بوظائف الجهاد على كمالها . وكذلك إقامة الصلاة مع إغاة العباد ، وإغاة اللهفان . وقضاء حوائج الناس ، وغير ذلك من الأعمال ؛ بل كثير منها تضاد أعمالاً أخر بحيث لا يمكن الاجتماع فيها ، وقد لا تضادها ولكن تؤثر فيها تعصاً ، وتزاحم الحقوق على المكلف معلوم غير مجزول فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء : « مَنْ يُشَادَّ هَذَا الدِّينَ يَقْلِبْهُ ^(١) » . « وأيضاً » فإن شام مثل هذا في أبواب الأحوال

(١) روى النزالي في الاحياء (لاتشادوا هذا الدين فانه متين ، فمن يشاده يقلبه فلا تبغض الى نفسك عبادة الله) قال عنه العراقي من حديث أبي هريرة (لن يشاد هذا الدين أحد الا غلبه) رواه البخاري

أقول : رأيت في كتاب مجمع الزوائد عن بريدة الاسلمى حديثاً رواه أحمد ورجاله موثقون جاء في آخره : (فانه من يشاد هذا الدين يقلبه) وقال في كتاب

١٤٦ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة لتكليف (المسألة السابعة)

ومسقطى الخطوط ، فكيف الحال مع إثباتها والسمي فيها والطالب لها ؟

فالجواب أن الناس كما تقدم ضربان :

أحد شأبه أن باب الخطوط . وهو الأول ، لابد لهم من استيفاء خطوطهم المأذون فيه ، من غير عا ، لكن بحيث لا يخل بواجب عليهم ، ولا يفسر بحظه ظهر . فقد وجدت عدم الترخص في مواضع الترخص بالنسبة اليهم موقفاً في منسدة أو مقاصد مقام موقفاً سريعاً ، وقطع الموائد الباحة قد يقع في المحرمات . وكذلك وجدتنا المبرور مع الخطوط مطلقاً خروجاً عن رتبة العمودية ؛ لأن المسترسل في ذلك على غير تقييد ملقى حكمة الشرع عن نفسه ، وذلك فساد كبير . ونرفع هذا الاسترسل جندت الشرائع . كما أن مافي السموات وما في الأرض مسطر للإنسان^(١)

فالحق الذي جادت به الشريعة هو الجمع بين هذين الأمرين تحت نظر العدل : فيأخذ في الخطوط ما لم يخل بواجب ، ويترك الخطوط ما لم يؤد الترك الى محذور ، ويبقى في المنذوب والمكروه على توازن : فيندب الى فعل المنذوب الذي فيه حظه كالنكاح مثلاً ؛ وينهى عن المكروه الذي لاحظ فيه عاجلاً ، كالصلاة في الأوقات المكروهة ؛ وينظر في المنذوب الذي لاحظ له فيه ، وفي المكروه الذي له فيه حظ — أعنى الخط العاجل — فإن كان ترك حظه في المنذوب^(٢) يؤدي أسنى المطالب خبر (من يشاهد هذا الدين يغلبه) رواه العسكري وغيره. وفي البخاري (أن الدين يسر الخ...)

(١) ومياً لحظوظه . فالمطلوب الاعتدال . فلا حرمان بما هيأه الله له ، ولا استرسال فيه

(٢) أي فإن كان ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوباً لاحظ لنفسه فيه ، يؤدي الى فعل مكروه شرعاً أو الى ترك مندوب آخر أفضل منه ، كان استعماله لحظه بترك هذا المنذوب للمؤدى فعله لأحد هذين الأمرين أولى به . وذلك كما اذا كان لشغاله بنافذة الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجه ، فيؤدى ذلك الى تعطله للإجنيات . وتشوقه للنظر إليهن . فيكون ترك النافذة وتمتعه بزوجه أولى

(فصل رابع) السبب الثاني خوف تعطيل الأعمال الأخرى ، فلا بأس إن أمن ١٤٧

لا يكره شرعا ، أو ترك مندوب هو أعظم أجرا ، كان استعماله الحظ وترك المندوب أولى ؛ كترك التمتع بزوجه المؤدى الى التشوف الى الأجنبية ، حسبما نبه عليه حديث ^(١) « إذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته » الخ ^(٢) . وكذلك ترك الصوم ^(٣) يوم عرفة ، أو لأجل أن يقوى على قراءة القرآن . وفي الحديث : « إنكم قد استقبلتم عدوكم والقطار أقوى لكم » ^(٤) . وكذلك إن كان ترك المكروه الذى له فيه حظ يؤدى الى ما هو أشد كراهة منه ، غلب الجانب الأخف ؛ كما قال النزالي : إنه ينبغي أن يقدم طاعة الوالدين فى تناول المشابهات ، على التورع عنها مع عدم طاعتهما ؛ فإن تناول المشابهات للنفس فيها حظ ، فإذا كان فيها اشتباه طلب التورع عنها وكره تناولها لأجله ؛ فإن كان فى تناولها رضى الوالدين رجع جانب الحظ هنا ، بسبب ما هو أشد فى الكراهية ، وهو مخالفة الوالدين ، ومثله ما روى عن مالك : أن طلب الرزق فى شبهة أحسن من الحاجة الى الناس

فالحاصل أن المخطوط لأصعب المخطوط تراحم الأعمال ، فيقع الترجيح بينها ، فإذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه ، وبسط هذه الجملة هى عمدة كلام الفقهاء فى تفاريع الفقه .

والثاني : أهل إسقاط المخطوط . وحكمهم حكم الضرب الأول فى الترجيح

(١) رواه مسلم

(٢) أى فانه يفيد أن التمتع بالزوجة يكسر من الشهوة حتى لا ينبعث الى النظر للأجنبية

(٣) مثال لما كان فيه فعل المندوب يؤدى الى ما يكره شرعا ، وهو كراهة العبادة والمثل منها . وما بعده مثال لما يؤدى الى ترك مندوب هو أعظم منه أجرا - ومثله ما فى الحديث بعده - ويؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم . والثالثان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب

(٤) أخرجه فى الجامع الصغير عن أحمد ومسلم وفى نيل الأوطار عن أحمد ومسلم وأبى داود - واللفظ فيهما (انكم مصبحو عدوكم الخ)

١٤٨ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة لتكليف (المسألة السادسة)

بين الأعمال . غير أن سقوط حظوظهم لعزوب أنفسهم عنها منع الخوف عليهم من الانقطاع وكراهية الأعمال، ووقفهم في الترجيح بين الحقوق ، وأهمهم من الأعمال بما ينهض به غيرهم . فصاروا أكثر أعمالاً ، وأوسع مجالاً في الخدمة . فيسمهم من الوظائف الدينية المتعلقة بالقلوب والجوارح ما يستغفله تبرهم ويعاده في خوارق العادات ، ولما أنه يمكنهم القيام بجميع ما كلفه العبد وتندب إليه على أن لا يفتقد إلا في التبرعات ، فإنه ترك بالطلاق ، وتوفي أعمال لا أعمال ، والنفي العام يمكن الحدول بخلاف الإثبات العام . ولما سقطت حظوظهم حازت عندهم لا نزاعهم الحقوق إلا من حيث الأمر ، كقوله : «إن لنفسك عليك حقاً» (١) وحيثه من حيث هو حق له ضعيف عنده أو ساقط ، فعاد غيره عنده أقوى من حظ نفسه ، فخطئه أيضاً آخر الأشياء المستحقة ، وإذا سقطت الحظوظ لحق ما هو ببل عنها . لأن زمان طلب الحظ لا يبقى خالياً ، فدخل فيها من الأعمال كثير . وإذا عمل على حظه من حيث الأمر فهو عبادة كما سيأتي ، فعاد عبادة بعد ما كان عادة ، فهو ساقط من جهته ، ثابت من جهة الأمر ، كآثار الطاعات . ومن هنا صار مُسقط الحظ أعبد الناس ، بل يصير أكثر عمله في الواجبات . وهنا مجال رحب ، له موضع غير هذا

(٢) فصل

ما تقدم ذكره إنما هو فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو من المأذون فيه . فإن كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر في المنع من ذلك التسبب ، لأنه زاد على ارتكاب النهي إدخال المنة والحرَج على نفسه

(١) تقدم (ج ١ - ص ١١٦)

(٢) تكيل للقيام ببيان أن الأعمال المنهى عنها إذا تسبب عنها مشقة فإن الشارع لا يقصد فيها المشقة أيضاً وإن جاءت في الطريق بسبب المكلف

(فصل خامس) عدم قصد المشقة علم في المأمورات والنهايات ١٤٩

إلا أنه قد يكون في الشرع^(١) سبباً لأمر شاق على المكلف ، ولكن لا يكون قصد من الشارع لإدخال المشقة عليه ، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة ؛ كالتصاقل والعقوبات الناشئة عن الأعمال المنوعة ، فإنها زجرٌ للفاعل وكفٌ له عن مواصلة مثل ذلك الفعل ، وعظةٌ لغيره أن يقع في مثله أيضاً . وكون هذا الجزء مؤلماً وشاقاً لمضاهٍ لكون قطع اليد التآكيدية ، وشرب الدواء البشيع ، مؤلماً وشاقاً . فكما لا يقال للطبيب إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال ، فكذلك هنا ؛ فإن الشارع هو الطبيب الأعظم . والأدلة المتقدمة في أن الله لم يجعل في الدين من حرج ولا يريد جملة فيه . ويشبه هذا ما في الحديث من قوله : « ما ترددت في شيء أنا فاعله تردد في قبض نفس عبدي المؤمن ، يكره الموت وأنا أكره مساءته . ولا بد له من الموت »^(٢) ؛ لأن الموت لما كان حتماً على المؤمن ، وطريقاً إلى وصوله إلى ربه ، وتمتعه بقربه في دار القرار ، صار في القصد إليه معتبراً ، وصار من جهة المساءة فيه مكروهاً .^(٣) وقد يكون لاحقاً بهذا المعنى الندور التي يشق على الإنسان الوفاء بها ؛ لأن المكلف لما أوجب من مقتضياتها كان التزامها مكروهاً ، فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هي عبادات وإن شقت ، كما لزمت العقوبات بناء على التسبب فيها . حتى إذا كانت الندور فيها ليس بعبادة ، أو كانت في عبادة لا تطلق وشرعت لها تخفيفات ، أو كانت معاملة لأمر ضروري أو حاجي في الدين ، سقطت ؛ كما إذا حلف بصدقة ماله فإنه يميزه الثلث ؛ أو نذر المشي إلى مكة راجلاً فلم يقدر فإنه يركب ويهدي ، أو كما إذا نذر أن لا يتزوج ، أو لا يأكل الطعام ، فإنه يسقط حكمه ، إلى أشباه ذلك .

(١) لعل فيه سقط (ما يكون)

(٢) رواه البخاري

(٣) أي غير مقصود ما فيه من جهة المكروهية ، ولكنه مقصود من جهة أنه موصل إلى السعادة . وإنما كان شديداً ولم يكن بما تقدم لانه ليس في موضوع التكاليف الدنيوية

١٥٠ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (السألة السابعة)

فانظر كيف صجبه الرقق الشرعى فيما أدخل نفسه فيه من المشتات
فعلى هذا كون الشارع لا يقصد إدخال المشقة على المكلف علم فى الأمور
والمنهيات

ولا يقال إنه قد جاء فى القرآن : (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم) فسمى الجزء اعتداء ، وذلك يقتضى القصد إلى الاعتداء ، ومدلوله المشقة
الداخلة على المعتدى .

لأننا نقول : تسمية الجزء المرتب على الاعتداء اعتداء مجازٌ معروف مثله فى
كلام العرب . وفى الشريعة من هذا كثير ، كقوله تعالى : (الله يستهزى بهم)
(دَمَكُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ) (إِنْهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا) إلى أشباه ذلك .
فلا اعتراض بمثل ذلك

(١) فعل

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج ، لا بسببه ولا بسبب دخوله فى عمل
تنشأ عنه . فهنا ليس للشارع قصد فى بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها ،
كما أنه ليس له قصد فى التسبب فى إدخالها على النفس . غير أن المؤذيات والمؤلمات
خلقها الله تعالى ابتلاءً للعباد وتمحيصاً ، وساطها عليهم كيف شاء . ولما شاء
(لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) وفهم من مجموع الشريعة الإذن فى دفعها على
الإطلاق ، رفعاً للمشقة اللاحقة ، وحفظاً على الحظوظ التى أذن لهم فيها ، بل أذن فى
التحرز منها عند توقعها وإن لم تقع ، تكمة لمقصود العبد ، وتوسعة عليه وحفظاً على
تكميل الخلاص فى التوجه إليه ، والقيام بشكر النعم

فمن ذلك الإذن فى دفع ألم الجوع والعطش ، والحر والبرد ، وفى التداوى
عند وقوع الأمراض ، وفى التوقى من كل مؤذ آدميا كان أو غيره ، والتحرز
من التوقعات حتى يقدم العدة لها . وهكذا سائر ما يقوم به عيشه فى هذه الدار

(١) هذا مقابل لسائر ما تقدم فى موضوع لحوق المشتات ، تكيلا للقام

(فصل سادس) في مشقة الابتلاء بغير التكليف هل يقعد دفعها ؟ ١٥١

من درء المفسد وجلب المصالح . ثم رتب له مع ذلك دفع المآلات الأخروية ، وجلب منافعتها بالترام القوانين الشرعية . كما رتب له ذلك فيما يتسبب عن أفعاله . وكون هذا مأذونا فيه معلوم من الدين ضرورة

إلا أن هذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتمه فلا إشكال في علمنا أن الشارع قصد رفع تلك المشقة ؛ كما أوجب علينا دفع المحار بين ، والساعين على الاسلام والمسلمين بالفساد وجهاد الكفار القاصدين لهدم الاسلام وأهله . ولا يعتبر هنا جهة التسليط والابتلاء ؛ لأننا قد علمنا بإيجاب الدفع أن ذلك ملغى في التكليف ، وإن كان ممتهراً في العقد الإيماني . كما لا تعتبر^(١) جهة التكليف ابتداء ، وإن كان في نفسه ابتلاء ؛ لأنه طاعة أو معصية من جهة العبد ، خالق للفعل والتترك فيه بحسب ما يخلق الله في العبد ، فليس له في الأصل حيلة إلا الاستسلام لأحكام القضاء والقدر . فكذلك هنا .

وأما إن لم يثبت انحتم الدفع فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء ، وأن ذلك الشاق مرسل من المساطب النبوي . فيستقيم العبد للقضاء . ولذلك لما لم يكن التداوى محتملاً تركه كثير من السف الصالح ، وأذن عليه الصلاة والسلام في البقاء على حكم المرض ؛ كما في حديث السوداء المجنونة^(٢) التي سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يدعو لها فخيرها في الأجر مع البقاء على حالتها . أو زوال ذلك . وكما

(١) أي فكل أن التكليف نفسه ابتلاء كما بينه بقوله (لأنه الخ) ولا يعتبر فيه هذا الابتلاء . بل طوبى المكلف بالامتناع . فكذلك هنا طوبى المكلف بما يدفع هذا الابتلاء الذي يؤول به من الأمراض وغيرها . وبعبارة أخرى : إذا كان ابتداء التكليف عام وأصله ابتلاء . ولم يعتبر ذلك حتى يمنع توجهه للمكلفين ليعملوا على ما فيه النجاة من هذا الابتلاء . فكذلك هذا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلاء خاص من ألم الجوع مثلاً يكون تكليفاً مقبولاً ، ولا يعتبر الابتلاء مانعاً من توجهه

(٢) كان الأنور أن يقول ، التي كانت قصر غ ، كما هي عبارة الحديث

٥٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

في الحديث : « ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون »^(١) . ويمكن اعتبار حجة الحظ بمقتضى الإذن ويتأيد بالنذب ؛ كما في التداوى حيث قال عليه الصلاة والسلام : « تداوَوْا فإن الذى أنزلَ الداءَ أنزلَ الدواءَ »^(٢) وأما إن ثبتت الإباحة فالأمر أظهر وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث^(٣) من أوجه المشقات المفهومة من إطلاق اللفظ ، وبقي الكلام على الوجه الرابع ، وذلك مشقة مخالفة الهوى ، وهى :

(١) الحديث أخرجه مسلم ولفظه (يدخل الجنة من أمى سبعون ألفا بغير حساب . قيل : من هم يارسول الله ؟ قال الذين لا يكتوون . ولا يسترقون . ولا يطغرون ، وعلى ربهم يتوكلون الخ . .)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٣٦)

(٣) عقد المسألة السابعة لمسمى لفظ المشقة فى الوجه الثالث ، فتكلم عنه فى أولها وفرق بين ما بعد مشقة معتادة وما لا بعد وإن كان فيه كلفة ، وانجر به الكلام إلى أن الشارع لا يقصد المشقة المعتادة الحاصلة فى التكليف ، كما لا يقصد غير المعتادة ، بل يقصد الفعل من جهة كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط ، ثم رتب على ذلك فى الفصل الأول أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة فى التكليف نظراً إلى عظم أجرها ، ثم ذكر فى الفصل الثانى أن الاعمال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة فاما أن تكون معتادة أو غير معتادة ، وتوسع فى تفاصيل غير المعتادة التى هى محل مشروعية الرخص ، وخارجة عما عقدت له المسألة ، ثم مد النفس فى تفاصيل غير المعتادة التى تنسب عن العبادة إلى الخوف الانقطاع عن العمل أو كراهيته ، وإما المزاومة للوظائف المطلوبة من العبد بعضها لبعض ، وذلك فى الفصلين الثانى والثالث ، ثم أكمل المقام فى الفصل الرابع بالافعال غير المأذون فيها فى مقابلة موضوع الفصل الثانى الذى قيده بالمأذون فيها ، ثم ذكر فصلاً خاصاً لمجرد إكمال الكلام فى مطلق المشقة . وبمراجعة هذه الفصول لا تجد منها فصلاً خاصاً بالوجه الثالث ، بل عنايته كما رأيت بالوجهين الأول والثانى أكثر من عنايته بالوجه الثالث وما يشبهه ، الذى فيه المشقة غير معتادة ولكنها صارت عند قوم كالمعتادة ثم قال فى آخر المسألة (وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث) فهذا الصنيع غير موجه ، وكان يحسن به أن يضع كل مبحث ما اشتملت عليه تلك الفصول فى محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تتناز الباحث بعضها عن بعض ويظهر ارتباطها بتلك الوجوه

(المسألة الثامنة) الوجه الرابع مشقة مخالفة الهوى وهى مقصودة بالتكليف ١٥٣

﴿المسألة الثامنة﴾

وذلك أن مخالفة ما نهى الأنفس شاق عليها ، وصعب خروجها عنه ؛ ولذلك بلغ أهل الهوى فى مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم ، وكفى شاهداً على ذلك حال المحبين ، وحال من بعث إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المشركين وأهل الكتاب ، وغيرهم ممن صم على ما هو عليه ، حتى رضوا بإهلاك النفوس والأموال ولم يرضوا بمخالفة الهوى ، حتى قال تعالى : (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ) الآية ! وقال : (إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ) وقال : (أَفَنُكَانَ عَلَى يَمِينِهِ مِنْ رَبِّهِ كَذِبٌ لَهُ سُوٌّ عَلَيْهِ وَاتَّبِعُوا أَهْوَاءَهُمْ) وما أشبه ذلك .

ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة لإخراج المكلف عن اتباع هواه ، حتى يكون عبداً لله . فإذا مخالفة الهوى ليصت من المشقات المعتبرة فى التكليف ، وإن كانت شاقة فى مجارى العادات ؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك ، لكان ذلك نقضاً لما وضعت الشريعة له ، وذلك باطل ، فإدى إليه مثله . وبيان هذا المعنى المذكور بعد إن شاء الله

﴿المسألة التاسعة﴾

كما أن المشقة تكون دنيوية ، كذلك تكون أخروية ؛ فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يودى إلى تعطيل واجب أو فعل محرم ، فهو أشد مشقة — باعتبار الترخ — من المشقة الدنيوية التى هى غير مخلة بدين . واعتبار الدين مقدم^(١) على (١) أى أن أصول الدين تقدم على اعتبار النفس والأعضاء . فإذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الأعضاء قدم الدين ؛ وإذا وحب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس . أما غير أصول الدين فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذلك ، فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دنيئة معافضة على النفس متى حن .

١٥٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة التاسعة والعاشرة)

اعتبار النفس وغيرها في نذر الشرع . وكذلك هنا .^(١) فإذا كان كذلك فليس للشارع قصد^(٢) في إدخال المشقة من هذه الجهة . وقد تقدم من الأدلة التي يدخل تحتها هذا المطلوب ما فيه كفاية

﴿ المسألة العاشرة ﴾

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف تختص بالمكلف وحده : كالمسائل للتقدمة . وقد تكون عامة^(٤) له ولغيره . وقد تكون داخلة على غيره بسببه . ومثال العامة له ولغيره كالوالى المفتقر اليه لكونه ذا كفاية فيما أسند اليه ، إلا أن

نحو المرض . وحيث فليس اعتبار الأمور الدينية مقدما على النفس ولا على المال في كل شيء . . والمقام يحتاج الى بسط أوفى من هذا ولذا قال صاحب التحرير في موضوع الضرورات الخمس : (إن حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي الى البدع) فلا شك أن هذا فيما يتعلق بأصول الدين . وسيأتي في المسألة العاشرة ما يحتاج فيه الى الترجيح بين مصلحتين قد تكون احدهما دينية والاخرى دنيوية . فلو كانت الدينية تقدم مطلقا ما كان هناك حاجة الى الترجيح المذكور

(١) أى فالمشقة الدينية مقدمة في الاعتبار على الدنيوية

(٢) أى فع كونه يقدم ما فيه حفظ الدين — مع كونه مشقة أعظم — على ذى المشقة الدنيوية الصرفة ، فانه لا يقصد إدخال هذه المشقة على المكلف ، ولكنها جاءت في طريق حفظ الدين غير مقصودة

(٣) لأنه داخل في عموم المشقة التي يرهن على أن الشارع لم يقصدها في التكليف مطلقا وإن جاءت في طريق امتثال التكليف

(٤) هذا نوع آخر من المشقة ليس داخلا في المعاني الأربعة التي تقدمت ، لأن تلك كانت المشقة فيها حاصلة من نفس الفعل ، وهنا حصول المشقة يحدث من التعارض للوظائف التي تناط بالمكلف . فإذا قدم بعضها على بعض حصل له ولغيره ضرر أو لنفيه فقط ، مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ فيه مشقة خارجة عن المعتاد : فالمشقة هنا تحصل من علم العمل ، عكس المعاني الأربعة السابقة

المشقة الأخروية والمشفقة المائدة على غير المكلف لا يقصدان أيضاً ١٥٥

انريه تشغله عن الاعتغال إلى عبادة الله والأنس بتناجيه ، فإنه إذا لم يتم بذلك عم الفساد والضرر . ولحقه من ذلك ما يلحق غيره

ومثال المداخلة على غيره دونه كالتأخي والعلم المتفرع اليهما ، إلا أن الدخول في الفتن والقضاء يحجرهما إلى المالا يجوز^(١) ، أو يشغلها عن مهم ديني أو دنيوي ، وهما إذا لم يتوما بذلك عم الضرر غيرهما من الناس . فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصلحتهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد علم

وعلى كل تقدير فالمشفقة من حيث هي غير مقصودة للشارع تكون غير مطلوبة ، ولا العمل المؤدى إليها^(٢) مطلوباً كالتقدم بيانه . فقد نشأ هنا نظري تعارض مشقتين ؛ فان المكلف إن لم من اشتغاله بنفسه فساد ومشقة لغيره ، فيلزم أيضاً من الاشتغال بغيره فساد ومشقة في نفسه . وإذا كان كذلك تعدى النظر في وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ذلك^(٣) ؛ وإن لم يمكن فلا بد من الترجيح . فإذا كانت المشقة العامة أعظم ، اعتبر جانبها وأهل جانب الخاصة^(٤) . وإن كان بالعكس فالعكس . وإن لم يظهر ترجيح فالتوقف ، كما سيأتي ذكره في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله

(١) من الأمور التي تعرض في القضاء غير الجور في الحكم . فليس القاضي معصوماً ، وقد يحجر الأمر إلى الجور أيضاً . وهذا ما دعاه مثل أبي حنيفة إلى التنجيه عنه مع توجيه الأذى إليه بسبب التنجيه . فلا يظهر وجه للانتقاد من بعض الناظرين هنا على ذلك

(٢) أي إلى المشقة الخارجة عن المعتاد . كما سبق . وكما هو مساق كلام المؤلف هنا . أو يقال إن العمل المؤدى إلى المشقة من حيث تأديته إليها لا يطلب ، والطلب إنما هو من جهة كونه مصلحاً كما سبق مثله

(٣) كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله . فتقوم له الأمة بذلك ويقوم لها بوظيفة القضاء أو العلم أو الجندي التي تضرر بعدمها . وبهذا تجمع المصلحتان وتتفق المشقتان

(٤) كما إذا كان التعارض بين وظيفة عامة تعين عليه ، وبين مهم ديني غير متأكده عليه

١٥٦ النوع الثالث مقامد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الحادية عشرة)

﴿المسألة الحادية عشرة﴾

حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلف في التكليف خارجة عن معتاد المشقات في الأعمال العادية ، حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي ، فتصود الشارع فيها الزرع على الجملة ؛ وعلى ذلك دلت الأدلة المتقدمة ؛ ولذلك شرعت فيها الرخص مطابقة ، وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد ، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثاتها من الأعمال العادية ، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس يقصد لرفعها أيضا . والدليل على ذلك أنه لو كان قاصدا لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها ؛ لأن كل عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعباً وتكليفاً على قدره ، قلّ أو جَلّ ، وإما في نفس العمل المكلف به ، وإما في خروج المكلف عما كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف ، وإما فيهما معا . فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب ، كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلف به من أصله . وذلك غير صحيح . فكان ما يستلزمه غير صحيح

إلا أن هنا نظراً^(١) ، وهو أن التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال : فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر ، كالمشقة في ركعتي الصبح ، ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام ، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج ، ولا المشقة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد ، إلى غير ذلك من أعمال التكليف . ولكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه ، توازي مشقة مثله من الأعمال العادية . فلم تخرج عن المعتاد على الجملة . ثم إن الأعمال المعتادة^(٢) ليست المشقة فيها تجري على وزان واحد ، في كل وقت ، وفي كل مكان ، وعلى كل حال . فليس

(١) هذا هو محل الفائدة من هذه المسألة ، يحقق فيه أن المشقة المعتادة نسبية يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل في ذاته ، حتى لا تختلط أنواع المشقات فتختلط الأحكام المترتبة عليها

(٢) أي من أعمال التكليف ، بدليل سابقه ولاحقه

المشقة العادية كما لا يطلب وقوعها لا يطلب رفعها وإن عظمت ١٥٧

إسباغ الوضوء في السَّبَرَاتِ^(١) ، يساوى إسباغها في الزَّمان الحار ، ولا الوضوء مع حشرة الماء من غير تكلف في استقائه ، يساويه مع تجشم طلبه أو زعه من برد بعيدة . وكذلك القيام إلى الصلاة من النوم في قصر الليل أو في شدة البرد ، مع فوله على خلاف ذلك .

إلى هذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى : (وَبِالنَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ ، فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ^(٢) جَمَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَذَابِ اللَّهِ) بعد قوله : (أَلَمْ أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُبْذِرُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ) إلى آخرها . وقوله : (وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَكَلَبَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَنَقَلْنَاهُ بِاللَّهِ نَقْلًا نَدِينَا . هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا) ثم مدح الله من صبر على ذلك وصدق في وعده ، بقوله : (رِجَالٌ سَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ) الآية ! وقصة^(٣) كعب بن دالح ومناصبه رضي الله عنهم في تخلفهم عن غزوة تبوك ، ومنع^(٤) رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكالمتهم ، وإرجاء أمرهم (حَتَّى ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ

(١) جمع سيرة بفتح فسكون وهي الغداة الباردة
(٢) أى فالإيمان قد يستتبع الوفاء بواجباته مشقات وتناجب الصبر عليها ، ولا تعد خارجة عن المعتاد في موضوع الإيمان ، وهو من أعمال التكليف . وآية الأحزاب فيها مشقة الجهاد دفاعا عن الدين ، وطبيعة الجهاد تقتضي مثل هذه المشقة ولا تكون خارجة عن المعتاد في الجهاد وإن كانت هي في نفسها شاقة . ومدحهم بالصدق فيها عاهدوا الله عليه يقتضي أن ذلك من لوازم عقد الإيمان ، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره في سبيل المحافظة عليه

(٣) تقدم تخريجها (ج ١ - ص ٣٢٦)
(٤) ربما يقال إن هذا ليس تكليفا لهم ، ولكنه نوع من العقوبة ، لأن غيرهم هو الذي لطف بهجرهم . ولم يكتفوا إلا بهجر ناسهم في آخرة المدة تقريبا ، وليس هذا من المشقات التي يتوهم فيها الخروج عن المعتاد ، فما هو الذي كان يمكنهم فعله ليخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه ؟

١٥٨ النوع الذاب مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الحادية عشرة)

عليهم أنفسهم) وكذلك ما جاء في نكاح الإماء^(١) عند خشية العنت ، ثم قال :
(وَنَنْتَهِيهِمْ أَنْ يَتَّبِعُوا أَسْبَابَ سُنَنِكُمْ)

أى أشباه ذلك ، مما يدل على أن المشقة قد تبلغ في الأعمال المعتادة ما يظن أنه غير معتاد ، ولكنه في الحقيقة معتاد ، ومشتقة في مثلها مما يعتاد ؛ إذ المشقة في العمل الواحد لها طرفان وواسطة : « طرف أعلى » بحيث لو زاد شيئاً خرج عن المعتاد ، وهذا لا يخرج عن كونه معتاداً ، و « طرف أدنى » بحيث لو نقص شيئاً لم يكن ثم مشقة تنسب إلى ذلك العمل ، و « واسطة » هي الغالب والأكثر . فإذا كان كذلك فكثير مما يظهر بباديء الرأي من المشتقات أنها خارجة عن المعتاد ، لا يكون كذلك لمن كان عارفاً بمجازى العادات . وإذا لم تخرج عن المعتاد لم يكن للشارع قصد في رفعها ، كسائر المشتقات المعتادة في الأعمال الجارية على العادة ؛ فلا يكون فيها رخصة . وقد يكون الموضوع مشتقاً فيكون محلاً للتعريف

فحيت قال الله تعالى : (اتَّقُوا اللَّهَ خِيفَاتًا وِقَالًا) ثم قال : (إِلَّا تَنْفَرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) كان هذا موضع شدة ؛ لأنه يقتضى أن لا رخصة أصلاً في التخلف ، إلا أنه يقتضى الأدلة على رفع الحرج - بحمول على أقصى الثقل في الأعمال المعتادة ، بحيث يتأتى التفرير ويمكن الخروج . وقد كان اجتماع في غزوة تبوك أمران : شدة الحر ، وبعد الشقة ، زائداً على مفارقة الظلال ، واستدراار الفواكه والخيرات . وذلك كله زائد في مشقة النزو وزيادة ظاهرة ، ولكنه غير مخرج لها عن المعتاد ؛ فذلك لم يقع في ذلك رخصة . فكذلك أشباهها . وقد قال تعالى (وَلَيَبْلُوَنَّكُمْ) حتى تعلم المجاهدين منكم والصابرين (وما جعل عليكم في الدين من حرج)

وقد قال ابن عباس في قوله تعالى : (وما جعل عليكم في الدين من حرج)

(١) أى المشقة في عدم إباحة التزوج بهن إلا عند بلوغ الأمر خوف الزنا . أما ما قبل ذلك من شدة الداعية إلى النكاح فلا يعتد به وإن كان مشقة ، ومع وجود المشقة التي اعتبرت هنا في الرخصة فقد تنب إلى الصبر عند نكاحهن . فدل على أن المشقة في هذا الباب تقدر بحسبها فيه ، لا بحسب نسبتها إلى المشتقات في الأبواب الأخرى

(فصل) في الفرق بين الحرج العالم والخاص . وقولهم اذا ضاق الأمر اتسع ١٥٩

انما ذلك سعة الإسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات . وقال عكرمة : ما أحل
لحكم من النساء مثنى وثلاث ورباع . وعن عبيد بن عمير أنه جاء في ناس من
قومه الى ابن عباس فسأله عن الحرج . فقال : أولستم العرب ؟ ثم قال : ادع
لي رجلاً من غديل فقال : ما الحرج فيكم ؟ قال . الحرجة من الشجر ما ليس له
مخرج . قال ابن عباس : ذلك ؛ الحرج ما لا يخرج له . فانظر كيف جعل الحرج
ما لا يخرج له ، وفسر رفعه بشرع التوبة والكفارات . وأصل الحرج الضيق .
فما كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها فليس يخرج لفة ولا شرعا ،
كيف وهذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية ، وهي التحيص والاختبار ،
حتى يظهر في الشاهد ما عليه الله في الغائب . فقد تبين اذا ما هو من الحرج مقصود.
الرفع ، وما ليس بمقصود الرفع . والحمد لله

فصل

قال ابن العربي : « إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط ؛
وإذا كان خاصا لم يعتبر عندنا . وفي بعض أصول الشافعي اعتباره » انتهى ما قال
وهو مما ينظر فيه

فانه إن عني بالخاص الحرج الذي في أعلى مراتب المعتاد ، فالحكم كما قال ؛
ولا ينبغي أن يختلف فيه ؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أن المعتاد لا إسقاط
فيه ، وإلا لم في أصل التكليف . فإن تصور وقوع اختلاف فإنما هو مبنى على
أن ذلك الحرج من قبيل المعتاد ، أو من قبيل الخارج عن المعتاد ، لا أنه مختلف
فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما . وأيضا قسميته خاصا يشاح فيه ؛ فإنه بكل.
اعتبار عام غير خاص ؛ إذ ليس مختصا ببعض المكلفين على التعيين دون بعض.
وإن عني بالحرج ما هو خارج عن المعتاد ، ومن جنس ما وقع فيه الرخصة
والتوسعة ، فالعموم والخصوص فيه أيضا مما يشكل فهمه ؛ فإن السفر مثلا سبب
للحرج مع تكميل الصلاة والصوم ، وقد شرع فيه التخفيف . فهذه عام . والمرض

١٦٠ النوع الثالث مفاد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الحادية عشرة)

قد شرع فيه التخفيف وهو ليس بعام ، بمعنى أنه لا يسوغ التخفيف في كل مرض ؛ إذ من المرضى من لا يقدر على إكمال الصلاة قائماً أو قاعداً ؛ ومنهم من يقدر على ذلك ؛ ومنهم من يقدر على الصوم . ومنهم من لا يقدر . فهذا يخص كل واحد من المكلفين في نفسه . ومع ذلك فقد شرع فيه التخفيف على الجملة . فالظاهر أنه خاص ولكن لا يخالف فيه مالك الشافعي : إلا أن يكونوا جعلوا هذا من الحرج العام عند تشديد المرض بما يحل فيه الحرج غير المعتاد ، فيرجع إذ ذاك الى قسم العام ، ولا يخالف فيه مالك الشافعي أيضاً . وعند ذلك يصعب تمثيل الخاص : والأفهام من حرج يعد أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف الأوهو عام ، وإن اتفق أن لا يقع منه في الوجود الأفراد واحد . وإن قدر أن يكون التشريع له وحده أو لقوم مخصوصين فهذا غير متصور في الشريعة ، إلا ما اخص به النبي صلى الله عليه وسلم ، أو خص به أحد أصحابه : كتفحية أبي بردة بالعناق الجذعة ، وشهادة خزيمة . فذلك يختص بزمان النبوة دون ما بعد ذلك

فإن قيل . لعله يريد بالخصوص والعموم ما كان عاماً للناس كلهم ، وما كان خاصاً^(١) ببعض الأقطار . أو بعض الأزمان ، أو بعض الناس ، وما أشبه ذلك فالجواب أن هذا أيضاً مما ينظر فيه ؛ فإن الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلّي لاختصاص ؛ لأن حقيقة الخاص ما كان الحرج فيه خاصاً ببعض الأشخاص المتعينين ، أو بعض الأزمان المعينة ، أو الأماكن المعينة . وكل ذلك إنما يتصور في زمان النبوة ، أو على وجه لا يقاس عليه غيره ، كسببه عن

(١) مثل له بعضهم بالمسافر ينقطع عن رفقته ومعه تبر فيأتي دار الضرب تبره . ويأخذ منها دنائير بقدر ما يتخلص من تبره ويعطيهم أجرة الضرب قال : وقد أجازها مالك مع أنها مصلحة جزئية في شخص معين وحالة معينة اهـ . وهذا غير ظاهر ، لأن كل مسافر هذه حاله لحكمه هكذا ، كما يشير اليه قول المؤلف (فإن الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلّي الخ)

(فصل) في الفرق بين الحرج العام والخاص ، وقولهم إذا ضاق الأمر اتسع ١٦١

أدخار لحوم الأضاحي. زمن الدافة^(١) وكتخصيص الكعبة بالاستقبال ، والمساجد الثلاثة بما اشتهر من فضلها على سائر المساجد. فتصور مثل هذا^(٢) في مسألة ابن العربي غير متأت .

فإن قيل : ففي النوع أو الصنف خصوص من حيث هو نوع أو صنف داخل تحت جنس شامل له ولغيره .

قيل وفيه أيضاً عموم ، من جهة كونه شاملاً لمتعدد لا ينحصر . فليس أحد الطرفين وهو الخصوص ، أولى ؛ من الطرف الآخر وهو العموم . بل جهة العموم أولى ؛ لأن الحرج فيها كلي . حيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر للحق به في الحكم . فتسبب ذلك النوع أو الصنف إلى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد ، نسبة بعض أفراد ذلك الجنس في لحوق المرض أو السفر إلى جميع أفرادها . فإن ثبت الحكم في بعضها ثبت في البعض ؛ وإن سقط سقط في البعض . وهذا متفق عليه بين الإمامين . فمألتنا يلينى أن يكون الأمر فيها كذلك

فإن قيل : لعله يريد بذلك ما كان مثل التغير اللاحق للماء بما لا يتفك عنه غالباً . وهو عام ؛ كالتراب . الطعاب وشبه ذلك ، أو خاص كما إذا كان عدم الانفكاك خاصاً بيمض المياه . فإن حكم الأول ساقط لعمومه ، والثاني يختلف فيه لمخصوصه . وكذلك اختلاف في ماء البحر : هل هو طهور أم لا ؟ لأنه متغير خاص . وكالتغير بتفتت الأوتق في المياه خصوصاً ففيه خلاف . والطلاق قبل النكاح إن كان عاماً سقط ، وإن كان خاصاً ففيه خلاف . كما إذا قال كل امرأة

(١) الدافة قوم من الأرباب يردون المصر . وقد نهى عن الإدخار حينذاك لئلا ياكل هؤلاء القادمون منها

(٢) أى خصوص مثل الخصوص في هذه الأمثلة التي أشار إليها لا يقل هنا في كلام ابن العربي ، فلا يمكن حمل الخصوص في كلامه عليه . وغرضه بكثرة الاحتمالات التي يطرقها ثم ينفيها أخذ الريق على ابن العربي في جملة هذه

١٦٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة لتكليف (المسألة الحادية عشرة)

أثرونها من بني فلان أو من البلد الفلاني أو من السودان أو من البيض أو كل
 بكر أثرونها أو كل ثيب وما أشبه ذلك فهي طالق . ومثله كل أمة أشترى فهي
 حرة : هو بالنسبة إلى قصد الخطء من الخاص ^(١) كما لو قال كل حرة أثروها
 طالق ؛ وبالنسبة إلى قصد مطلق المالك من العام فيسقط . فإن قال فيه : كل أمة
 أشترى بها من السودان كان خاصا ، وجري فيه الخلاف ، وأشبه ذلك من المسائل
 فالجواب أن هذا ممكن ، وهو أقرب ما يؤخذ عليه كلاما ؛ إلا أن نص
 الخلاف في هذه الأشياء وأشباهاها عن مالك بعدم الاعتبار ، وعن الشافعي بالاعتبار
 يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة إلى علم الفقه ^(٢) ، لا بالنسبة إلى
 نظر الأصول . إلا أنه إذا ثبت الخلاف فهو المراد ههنا . والنظر الأصولي يقتضي
 ما قال ؛ فإن المخرج العام هو الذي لا قدرة للإنسان في الانفكاك عنه ؛ كالأمثلة
 المقدمة ، فأما إذا أمكن الانفكاك عنه فليس بمخرج عام باطلاق . إلا أن الانفكاك
 عنه قد يكون فيه حرج آخر وإن كان أخف ، إذ لا يطرد الانفكاك عنه دون
 مشقة ، لاختلاف أحوال الناس في ذلك . وأيضاً فكما لا يطرد الانفكاك عنه
 دون مشقة ، كذلك لا يطرد مع وجودها ، فكان هذا الاعتبار ذا نظرين ، فصارت
 المسألة ذات طرفين وواسطة : الطرف العام الذي لا انفكاك عنه في العادة الجارية .
 ويقابله طرف خاص يطرد الانفكاك عنه من غير حرج كتفريق هذا الماء بالخل
 والزعفران ونحوه . وواسطة دائرة بين الطرفين ، هي محل نظر واجتهاد والله أعلم

(١) لأنه نكاح غير الإمام . أما الملك فلا يكون لغير الإمام . وقد علم المخرج
 بهذه الصيغة فوسع عليه باسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة ، فله أن يملك الماء . ولكن
 ليس له نكاحهن ، عملاً بالعموم في الأول ، والخصوص في الثاني

(٢) أي بالخلاف بالاعتبار وعدمه في المذهبين يكون من الخلاف في الفروع
 لأن الأصول . ولكن ابن العربي نقله على أنه خلاف في الأصول كما هو صريح
 عبارته . يقول المؤلف : إذا ثبت هذا الخلاف الذي يعزوه ابن العربي إلى المذهبين
 كان المراد به ما شرحه المؤلف في هذا الوجه ، وكان مقتضى القواعد الأصولية
 مصححاً له لكن على أنه نظر فقهي لأصول

النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الثانية عشرة) ١٦٣

في المسألة الثانية عشرة

الشريعة جارية في التكليف بتقتضاها على الطريق الوسط الأعدل ، الأخذ من الطرفين بـقسط لا ميل فيه ، الداخل تحب كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال ، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة ، والصيام ، والحج ، والجهاد ، والزكاة ، وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك ، أو لسبب يرجع الى عدم العلم بطريق العمل ؛ كقوله تعالى : (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ) ، (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُرُوجِ الْمَيْسَرِ) وأشبه ذلك .

فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف ، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين ، كان التشريع راداً إلى الوسط الأعدل ؛ لكن على وجه يعيل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه ، فعل الطبيب الريق يحمّل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعاداته ، وقوة مرضه وضعفه ؛ حتى إذا استتلت سمته هياً له طريقاً في التدبير وسطاً لا تمأ به في جميع أحواله .

أو لا ترى أن الله تعالى خاطب الناس^(١) في ابتداء التكليف خطاباً التعريف

(١) الترتيب في ذاته صحيح وأنه تعالى بدأ برشاد الخلق وإنارة عقولهم ، بالحقائق المتعلقة بمخلفهم وبث النعم في هذا الوجود لأجلهم ، ولم يصل الى تكليفهم — بعد أصل الايمان والكيانات التي سيشير اليها المؤلف في الكتاب عند الكلام على التكليف المكية والمدنية — الا بعد بيانات وإرشادات واعدادات للقول الى فهم هذه التكليف . هنا مفهوم . ولكن غير المفهوم استشهاده بالآية الأولى وجعلها مما أنزل في ابتداء التكليف مع أنها مدنية ، وكان يمكن أن يجدها اشتملت عليه في آيات مكية ، كقوله تعالى في سورة غافر (الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون الخ) وفي سورة الأنعام (وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء الخ) وكالآية الثانية التي ذكرها من سورة ابراهيم لانها مكية . ثم قوله بعد (فلما عاندوا أميتم عليهم البراهين القاطعة) أي وذلك في آيات مكية

١٦٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الثانية عشرة)

بما أنهم عليهم من الطيبات والمسالخ ، التي بها في هذا الوجود لأجلهم ، ولحصول منافعهم ومراقبتهم التي يقوم بها عيشتهم ، وتكفل بها تصرفاتهم ، كقوله تعالى :
 (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ) وقوله (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَakَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ - إلى قوله : وَإِنْ تَنْدَرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُخْشَوْهَا) وقوله : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ) إلى آخر ما عده لهم من النعم ، ثم وُعدوا على ذلك بالنعيم إن آمنوا ، وبالعذاب إن تآذوا على ما هم عليه من الكفر . فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران ، وشكروا في صدق ما قيل لهم ، أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ما قيل لهم وصحته . فلما لم يلتفتوا إليها لرغبتهم في العاجلة أخبروا بحقيقتها ، وأنها في الحقيقة كلاشي ، لأنها زائلة فانية . وضربت لهم الأمثال في ذلك ، كقوله تعالى : (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ الْآيَةَ . وقوله : (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ) وقوله : (وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)

بل لما آمن الناس وظهر من بعضهم ما يقتضي الرغبة في الدنيا رغبة ربما أمالته عن الاعتدال في طلبها ، أو نظراً ^(١) إلى هذا المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام :
 أيضا كما في سورة ق ، انظر كتاب الفوائد لابن القيم في الاستدلال بها على البعث وقدرة الله ، وقوله (فلما لم يلتفتوا إليها أخبروا بحقيقتها وضربت لهم الأمثال) كما في الآيتين بعده وهما مكتتان ولو كان بدلها مدنى لما أضر بترتيبه . ولا ينافي هذا كله أن تكون هذه المعاني في المواطن الثلاثة وجدت أيضا في السور المدنية من باب التوكيد والتقرير . الا أنه يبقى الكلام في أن هذه الآيات التي اختارها في المعاني الثلاثة مرتبة في النزول حسبا جاء في ترتيبه هو ، فليكن بمراجعة تواريخها في النزول تعرف هل يتم له ترتيبه في هذا الترتيب ؟
 (١) يعني وأنه مظنة لذلك كما أشار إليه سابقا

التكاليف جارية على الحد الأوسط . فان مالت بالمكلف عنه فلتجعله عليه ١٦٤

« إِنَّ مِمَّا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُفْتَحُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَاتِ الدُّنْيَا » . ^(١) وَلَمْ يَظْهَرْ ذَلِكَ وَلَا مَفْلُتُهُ قَالَ تَعَالَى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ) وَقَالَ : (يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا) وَوَقَعَ لِأَهْلِ الْأَسْلَامِ النَّهْيُ عَنِ الظَّالِمِ ^(٢) ، وَالْوَعْدُ فِيهِ وَالتَّشْدِيدُ ، وَقَالَ تَعَالَى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ^(٣)) وَلِئَلَّامُ الْأَمْنِ وَهُمْ مُهْتَدُونَ) . وَلَا قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : ^(٤) « آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ : إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ ، وَإِذَا اتَّخَذَ خَانَ » شَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ ، إِذْ لَا يَسْلُمُ أَحَدٌ مِنْ شَيْءٍ مِنْهُ ، فَفَسَّرَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَهُمْ حِينَ أَخْبَرُوهُ ، بِكَذِبٍ وَإِخْلَافٍ وَخِيَانَةٍ مُخْتَصَةٍ بِأَهْلِ الْكُفْرِ .

وَكَذَلِكَ لَمَّا ^(٥) نَزَلَ : (وَإِنْ تُبْذَرُوا فِي الْأَرْضِ فَاصْبِرُوا أَوْ يَتَّبِعْكُمُ يُجَاسِقِكُمْ بِهِ اللَّهُ) الْآيَةُ ! شَقَّ عَلَيْهِمْ ، فَنَزَلَ : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) . وَقَارَفَ

(١) حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين والنسائي
(٢) المراد من كلام المؤلف في مثل هذا أنه قال هذا في مقام كذا ، وقال ذلك في مقام كذا ، لأن هناك في الخارج هذا الترتيب . ولا فالحديث قاله صلى الله عليه وسلم على المنبر في المدينة ، والآية في الاعراف وهي مكة ، وكذا الآية الثانية في المؤمنون المكية

(٣) أى المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصي
(٤) المعروف أن الظلم في الآية هو الشرك كما ورد تفسيره في الحديث (آية إن الشرك لظلم عظيم) ولو رجع قوله (شق ذلك عليهم) لآية الحديث وزاد كلمة (بظلم) قبل قوله (بكذب) لكان جيدا ، وبغير هذا لا يكون لذكر آية الظلم موقع . وفي الواقع هي الحديث بعدها من مواد واحد ، في أنها لما نزلت شق عليهم ، ففسرت بما يخفف وقعها عليهم ، حيث قالوا أينا لم يظلم ؟ أو نحوه ، والتفسير ان رد الى الطريق الاعدل (٥) رواه الشيخان والترمذي والنسائي . وسيأتى الحديث بطوله في المسألة

السادسة من الفصل الثالث في مسائل الأوامر والنواهي (ج ٣)

(٦) أخرجه مسلم عن أنس هريرة وهو حديث طويل

١٦٦ النوع الثالث مقاصد واضع الشريعة للتكليف (المسألة الثانية عشرة)

بعضهم يارتداد أو غيره وخاف أن لا يغفر له ، فمثل في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله : (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) الآية ١ ولما ذم الدنيا ومتاعها هم جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يبتلوا ويتركوا النساء والأزلة والدنيا وينقطعوا إلى العبادة ، فرد ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : « مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي »^(١) ودعا لأناس بكثرة المال والولد بعد ما أنزل الله : (إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ) والمال والولد هي الدنيا^(٢) : وأقر الصحابة على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها ، ولم يزهدهم ولا أمرهم بتركها ، إلا عند ظهور حرص أو وجود منع من حقه ، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك . وما سواه فلا .

ومن غامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازى به المؤمنين في الآخرة وأنه جزاء لأعمالهم ، فنسب إليهم أعمالاً وأضافها إليهم بقوله : (جزاء بما كانوا يعملون) ونفى المنة به عليهم في قوله : (فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ)^(٣) فلما منوا بأعمالهم ، قل تعالى : (يَمْنُونُ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا . قُلْ لَا تَمْنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ ، بَلِ اللَّهُ يَمْنُنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) فأثبت المنّة عليهم على ما هو الأمر في نفسه ؛ لأنه مقطع حق : وسلب^(٤) عنهم ما أضاف إلى الآخرين ، بقوله : (أَنْ

(١) تقدم (ج ١ ص ٣٤٢)

(٢) أى التي قد ذمها

(٣) جار على أن المعنى غير ممنون به . وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه

غير مقطوع

(٤) فلم يضيف العمل لهم . بل أضافه لنفسه ومن به عليهم بخلاف غيرهم فانه

أضافه لهم وسلب المنّة فيه عنهم

التكاليف جارية على الحد الأوسط . فان مالت بالكلف عنه فلتحملة عليه ١٦٧

هَذَا كَمَا لِلإِيمَانِ) كذلك أيضاً أى فلولاً الهداية لم يكن ما منتقم به . وهذا يشبه فى المعنى المقصود حديث شِراح^(١) الْحَرَّةَ حين تنازع فيه الزبير ورجل من الأنصار ، فقال عليه السلام^(٢) : « اسْقِ يَا زُبَيْرُ — فأمره بالمعروف — وأَرْسِلِ الماءَ إِلَى جَارِكَ » فقال الرجل : أَن كَانَ ابْنُ عَمَّتِكَ ؟ فتلَوْنَ وجه رسول الله عليه وسلم ، ثم قال : « اسْقِ يَا زُبَيْرُ حَتَّى يَرْجِعَ الماءُ إِلَى الجَدْرِ » واستوفى له حقه ، فقال الزبير : إِنْ هَذِهِ الآيَةُ نَزَلَتْ فى ذَلِكَ : (فَلَا رُبَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحْكَمُواكَ فِيمَا سَجَرَ بَيْنَهُمْ) الآيَةُ

وهكذا تجد الشريعة أبداً فى مواردها ومصادرها

وعلى نحو من هذا الترتيب يجرى الطبيب الماهر : يعطى الفداء ابتداء على ما يتتخذه الاعتدال فى توافق مزاج المعتدى مع مزاج الفداء ، ويخبر من سأله عن بعض المأكولات التى يجهلها المعتدى : أهو غداء ، أم سم ، أم غير ذلك ؟ فإذا أصابته علة باخرفاء بعض الأخلاط ، قابله فى معالجته على مقتضى انخفاؤه فى الجانب الآخر ، ليرجع إلى الاعتدال ، وهو المزاج الأصلى ، والصحة المطلوبة . وهذا غاية الرقى ، وغاية الإحسان والإِنعام من الله سبحانه

فصل

فاذا نظرت فى كلية شرعية فتأملتْها تجدها حاملة على التوسط . فان رأيت ميلاً الى جهة طرف من الأطراف ، فذلك فى مقابلة واقع أو متوقع فى الطرف الآخر .

فطرفُ التشديد — وعامة ما يكون فى التخويف والترهيب والزجر — يؤتى به فى مقابلة من غلب عليه الانحلال فى الدين

(١) الشراح : جمع شرجة يفتح فسكون وهى مسيل الماء من الحرة إلى السهل . والحرة أرض ذات حجارة سود . وهى هنا اسم لمكان خاص قرب المدينة
(٢) أخرجه فى التيسير عن الحمسة

١٦٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الأولى)

وطرف التخفيف — وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخص —
يؤتى به في مقابلة من غلب عليه المخرج في التشديد . فإذا لم يكن هذا ولا ذاك
رأيت التوسط لأنحاء ، ومسلك الاعتدال واضحاً . وهو الأصل الذي يرجع إليه ،
والمعدل الذي يلجأ إليه .

وعلى هذا ، إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين من مال عن التوسط
فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجبة الأخرى ؛ وعليه يجرى
النظر في الورع والزهّد ، وأشباههما ، وما قابلها
والتوسط يعرف بالشرع . وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء ،
كما في الإسراف والإقتار في النفقات

النوع الرابع

في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

ويشتمل على مسائل :

المسألة الأولى ﴿

المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف^(١) عن داعية هواه ،
حتى يكون عبداً لله اختياراً ، كما هو عبده اضطراراً

(١) هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة ، غير النوع الأول الذي قررته
من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي . ولا تنافي
بين القصدين ، إنما المطلوب منك معرفة الفرق بين القصدين ، حتى تميز المباحث
الخاصة بكل منهما ، فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة
لمن تمسك به ، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والالتزام
له لا لهواه . وهكذا تجد مسائل النوع الأول كلها في تفاصيله ، وكذلك سائر
الأنواع بطريق الاستقراء التام

والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) النص الصريح الدال على أن العباد 'خلقوا' للتعبد لله ، والدخول تحت أمره ونهيهِ ؛ كقوله تعالى : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا) وقوله تعالى . (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا تَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ) وقوله : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) . ثم شرح هذه العبادة في تفاصيل السورة كقوله تعالى : (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ - إلى قوله : وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) وهكذا إلى تمام ما ذكر في السورة من الأحكام . وقوله . (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا) إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق ، وبتفصيلها على العموم ، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال ، والالتقياد إلى أحكامه على كل حال . وهو معنى التعبد لله

(والثاني) ما دل على ذم مخالفة هذا القصد : من الهوى أولاً عن مخالفة أمر الله ، وذم من أعرض عن الله ، وإيادهم بالمذاب العاجل من العقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات ، والمذاب الآجل في الدار الآخرة . وأصل ذلك اتباع الهوى والالتقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة ، والشهوات الزائلة . فقد جعل الله اتباع الهوى مضاداً للحق وعده قبيحاً ؛ كما في قوله تعالى : (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ، فَاخْلُفْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) الآية . وقال تعالى : (فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى) وقال في قسمه : (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى) وقال (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) فقد حصر الأمر في شيئين : الوحي وهو الشريعة ، والهوى . فلا ثالث لهما . وإذا كان كذلك فهما متضادان . وحين تعين الحق في الوحي توجه للهوى

١٧٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الأولى)

خذه . فاتباع الهوى مضاد للحق . وقال تعالى : (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ) وقال : (وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) وقال : (أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ) وقال : (أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ يَدَيْنِهِ مِنْ رَبِّهِ كُنْ زَيْنًا لَهُ سِوَهُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ) وتأمل فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى فإنما جاء به في معرض النظم له ولتبعيه . وقد روى هذا المعنى عن ابن عباس أنه قال : ما ذكر الله الهوى في كتابه إلا ذمه . فهذا كله واضح في أن قصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى ، والدخول تحت التعبد للمولى

(والثالث) ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى ، والمشى مع الأغراض ؛ لما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك ، والذي هو مضاد لتلك المصالح . وهذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة . وتلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته ، وسار حيث سارت به ؛ حتى إن من تقدم عن لا شريعة له يتبعها ، أو كُنْ له شريعة درست ، كانوا يفتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي ^(١) . وما اتفقوا عليه الا لصحته عندهم ، وإطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا ، من إقامة صلاح الدنيا . وهي التي يسمونها السياسة المدنية . فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة . وهو أظهر من أن يستدل عليه

وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعى على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهى العباد وأغراضهم ؛ إذ لا تخلو أحكام الشرع من الحسة . أما الوجوب والتنزيه فظاهراً مصادمهما لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار ؛ إذ يقال له « فصل كذا » كان لك فيه غرض أم لا ، و « لا تفعل كذا » كان لك فيه غرض ^(١) أى من يعد متبعاً لهواه بحسب ما يؤدى اليه النظر العقلي عندهم ، وقد اطردت العوائد عندهم أن هذا الكف يترتب عليه ما أرادوا من إقامة المصالح

أَمْ لَا . فَإِنْ اتَّفَقَ الْمَكْلُوفُ فِيهِ غَرَضٌ مُوَافِقٌ ، وَهُوَ يَبْتَغِي عَلَى مَقْتَضَى الْأَمْرِ أَوْ الْهَوَى ، فَبِالْمَرَضِ لَا بِالْأَصْلِ . وَأَمَّا سَائِرُ الْأَقْسَامِ — وَإِنْ كَانَ ظَاهِرُهَا الدَّخُولُ تَحْتَ خِيَرَةِ الْمَكْلُوفِ — فَإِنَّمَا دَخَلَتْ بِإِدْخَالِ الشَّارِعِ لَهَا تَحْتَ اخْتِيَارِهِ ؛ فَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى إِخْرَاجِهَا عَنْ اخْتِيَارِهِ . أَلَا تَرَى أَنَّ الْمُبَاحَ قَدْ يَكُونُ لَهُ فِيهِ اخْتِيَارٌ وَغَرَضٌ وَقَدْ لَا يَكُونُ . فَعَلَى تَقْدِيرِ أَنْ لَيْسَ لَهُ فِيهِ اخْتِيَارٌ ، بَلْ فِي رَفْعِهِ مِثْلًا ، كَيْفَ يُقَالُ إِنَّهُ دَاخِلٌ تَحْتَ اخْتِيَارِهِ ؟ فَكَمْ مِنْ صَاحِبِ هَوًى يُوَدُّ أَنْ كَانَ الْمُبَاحُ الْغُلَاقِي مَمْنُوعًا ؛ حَتَّى إِنَّهُ لَوْ وَكَّلَ إِلَيْهِ مِثْلًا تَشْرِيعَهُ لِحَرَمِهِ ، كَمَا يَطْرَأُ لِلْمُتَنَازِعِينَ فِي حَقِّ . وَعَلَى تَقْدِيرِ أَنْ اخْتِيَارَهُ وَهَوَاهُ فِي تَحْصِيلِهِ ، يُوَدُّ أَنْ كَانَ مَطْلُوبُ الْحَصُولِ ؛ حَتَّى لَوْ فَرضَ جَعْلُ ذَلِكَ إِلَيْهِ لِأَوْجِبِهِ . ثُمَّ قَدْ يَصِيرُ الْأَمْرُ فِي ذَلِكَ الْمُبَاحِ بَعِينَةً عَلَى الْعَكْسِ ، فَيَجِبُ الْآنَ مَا يَكْرَهُ غَدًا ، وَبِالْعَكْسِ ؛ فَلَا يَسْتَتِبُ فِي قَضِيَّةٍ حُكْمٌ عَلَى الْإِطْلَاقِ .

وَعِنْدَ ذَلِكَ تَتَوَارَدُ الْأَغْرَاضُ عَلَى الشَّيْءِ الْوَاحِدِ ، فَيَنْخَرِمُ النِّظَامُ بِسَبَبِ فَرضِ اتِّبَاعِ الْأَغْرَاضِ وَالْهَوَى . فَسُبْحَانَ الَّذِي أَنْزَلَ فِي كِتَابِهِ : (وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) . فَإِنَّمَا يُلَاحَظُ الْمُبَاحُ مِثْلًا لَا تَوْجِبُ دَخُولَهُ بِالْإِطْلَاقِ تَحْتَ اخْتِيَارِ الْمَكْلُوفِ ، إِلَّا مِنْ حَيْثُ كَانَ قَضَاءً مِنَ الشَّارِعِ . وَإِذَا ذَاكَ يَكُونُ اخْتِيَارُهُ تَابِعًا لَوْضْعِ الشَّارِعِ ، وَغَرَضُهُ مَأْخُودًا مِنْ تَحْتَ الْإِذْنِ الشَّرْعِيِّ لَا بِالْإِذْنِ الطَّبِيعِيِّ . وَهَذَا هُوَ عَيْنُ إِخْرَاجِ الْمَكْلُوفِ عَنْ دَاعِيَةِ هَوَاهُ حَتَّى يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ

فَإِنْ قِيلَ : وَضَعُ الشَّرَائِعِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَيْنًا أَوْ لِحْكَةٍ . فَلَا أَوَّلَ بَاطِلٍ بِاتِّفَاقٍ ، وَقَدْ قَالَ تَعَالَى (أَتَحْسِبُمْ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَرَبًا^(١)) ؟ وَقَالَ : (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِطِلَافٍ^(٢)) (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ .

(١) أَيْ بِلِ حِكْمَةٍ تَقْضِي تَكْلِيفَكُمْ وَبِعِشْمِكُمُ لِلْجَزَاءِ . فَهِيَ تَوْيِجٌ لِلْكَفَّارِ عَلَى نِفَاقِهِمْ ، وَارْشَادٌ إِلَى أَنَّ الشَّرِيعَةَ وَضَعَتْ لِلْحِكْمَةِ وَلَوْ زَادَ كَلِمَةً (الْخ) لَكَانَ أَحْسَنَ ، لِأَنَّ ظَهْرَ الْإِشَارَةِ تَامٌ فِي قَوْلِهِ (وَأَنْتُمْ الْبَنَاءُ لِاتْرَجِعُونَ)

(٢) الْبَاطِلُ مَا لَا حِكْمَةَ فِيهِ . وَالْآيَةُ مُقَرَّرَةٌ لَمَّا قَبْلُهَا مِنْ أَمْرِ الْمَعَادِ وَالْحِسَابِ ،

ما خاتمتها إلا بالحق). وإن كان حكمه ومصلحته ، فالمصلحة إيمان تكون راجعة إلى الله تعالى ، أو إلى العباد . ورجوعها إلى الله محال ، لأنه غنى ويستحيل عود المصالح إليه حسباً تبين في علم الكلام . فليبق إلراجوعها إلى العباد . وذلك مقتضى أغراضهم لأن كل عاقل إنما يطلب مصلحة نفسه ، وما يوافق هواه في دنياه وآخره . والشريعة تكفلت لهم بهذا المطلب في ضمن التكليف . فكيف ينفي أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم ؟ وأيضاً فقد تقدم بيان أن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد ، وثبتت لهم حظوظهم ، تفضلاً من الله تعالى على ما يقوله المحققون ، أو وجوباً على ما يزعمه المعتزلة . وإذا ثبت هذا من مقاصد الشارع حقاً كان ما ينافيه باطلاً

فالجواب أن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع ، وعلى الحد الذي حدّه ، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم . ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس . والحسنة والمادة والتجربة شاهدة بذلك . فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه ، واسترسال أغراضه ، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع . وهذا هو المراد ، وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض . أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل فصحيح ، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع . ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يتناولها إياه الشرع . وهو ظاهر . وبه يتبين أن لا تعارض بين هذا الكلام وبين ما تقدم ؛ لأن ما تقدم نظر في ثبوت الحظ والرض من حيث أثبتته الشارع ؛ لامن حيث اقتضاء الهوى والشهوة . وذلك ما أردنا هنا

ولا يكون إلا بعد شرع وبيان . والآية بعدها مثلها ، فان معنى اللعب واللهو مالا حكمة فيه . وبما ذكرناه ظهر وجه الاستدلال بالآيات ، فلا يقال ان الآيات في أصل الخلق لا في وضع الشريعة

فصل

فاذا قرر هذا انبئ عليه قواعد :

(منها) أن كل عمل كان للتبع فيه الهوى بإطلاق ، من غير التفات إلى الأمر أو النهى أو التخيير ، فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه لا بد للعمل من حامل يحمل عليه ، وداع يدعو إليه . فاذا لم يكن لتلبية الشارع في ذلك مدخل ، فليس إلا مقتضى الهوى والشهوة . وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه خلاف الحق بإطلاق ، فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة . وتأمل حديث ابن مسعود رضي الله عنه في الموطأ : « إنك في زمان كثير فقهاؤه ، قليل قراؤه ، تحفظ فيه حدود القرآن ، وتضع حروفه ، قليل من يسأل ، كثير من يعطي ، يطيلون فيه الصلاة ويقصرون في الخطبة ، يبدءون أعمالهم قبل أهوائهم ^(١) . وسأيت على الناس زمان قليل فقهاؤه ، كثير قراؤه ، تحفظ فيه حروف القرآن ، وتضع حدوده ، كثير من يسأل ، قليل من يعطي ، يطيلون فيه الخطبة ويقصرون الصلاة ، يبدءون فيه أهواءهم قبل أعمالهم »

فأما العبادات فكونها باطلة ظاهر . وأما المعادات فنلك من حيث عدم ترتب الثواب على مقتضى الأمر والنهى ، فوجودها في ذلك وعدمها سواء . وكذلك الإذن في عدم أخذ المأذون فيه من جهة النعم به ، كما تقدم في كتاب الأحكام وفي هذا الكتاب

وكل فعل كان للتبع فيه بإطلاق الأمر والنهى أو التخيير فهو صحيح وحق ؛ (١) فعملهم يبدأ قبل ظهور شهوتهم وهواهم فيه ، فاذن عملهم يحمل عليه شئ آخر غير الهوى ، وهو انقيادهم إلى ما شرعه الله . أما هوائهم فترتبه متأخرة عن البدء في العمل ، فليسوا فيه متبعين للهوى . بخلاف الفريق الآخر الذي لا يبدأ في العمل إلا بعد ظهور الهوى فيه ، فان المتعبد عليه في العمل هواه ، وشتان بين الفريقين

لأنه قد أتى به من طريقه الموضوع له ، ووافق فيه صاحبه قصد الشارع ، فكان كنهه صواباً . وهو طاهر .

وأما إن أترج فيه الأمر ، إن كان معه ولايهما ، فالحكم للغالب ^(١) والسابق ^(٢) .
فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع فلا إشكال في لحاقه بالقسم الثاني ، وهو ما كان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة ؛ لأن طلب الحفظ والأغراض لا ينفى وضع الشريعة من هذه الجهة .
لأن الشريعة موضوعة أيضاً لمصالح العباد ، فإذا جعل الحظ تابعاً فلا ضرر على العامل .

إلا أن هنا شرطاً معتبراً وهو أن يكون ذلك الوجه الذي حصل أو يحصل به غرضه مما تبين أن الشارع شرعه لتحقيق مثل ذلك الغرض ، وإلا فليس السابق فيه أمر الشارع . ويبان هذا الشرط مذكور في موضعه

وإن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالمتبع ، فهو لاحق بالقسم الأول .

وعلاوة الفرق بين القسمين تحرمى قصد الشارع وعدم ذلك ، فكل عمل شارك العامل فيه هواه فانظر ، فإن كف هواه ومقتضى شهوته عند نهى الشارع ، فالغالب والسابق لئلا هذا أمر الشارع . وهواه تبع . وإن لم يكف عند ورود النهى عليه ، فالغالب والسابق له الهوى والشهوة ، وإذن الشارع تبع لاحكم له عنده . فواطىء زوجته بموى طاهر ، محتمل أن يكون فيه تابها لهواه ، أو لإذن الشارع . فإن حاضت فانكف دل على أن هواه تبع . وإلا دل على أنه السابق .

فصل

(ومنها) أن اتباع الهوى طريق إلى الذموم ، وإن جاء في ضمن الحمود ؛ لأنه إذا تبين أنه مضاد بوضعه لوضع الشريعة ، فحينما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفاً .

(١) و (٢) أى الأقوى في الحل على الفعل ، والذي سبق إلى النفس منهمة

(فعل) ومنها أن اتباع الهوى في المحمود طريق إلى المذموم ١٧٥

أما أولاً فإنه سبب تعطيل الأمر وإزكاء كذب التواصي ، لأنه مضاد لها .
وأما ثانياً فإنه إذا اتبع واعتيد ، ربما أحدث للنفس ضراوة وأساها ، حتى
يسرى بها في أعمالها ، ولا سيما وهو مخلوق معيها مادي في الأمشاج . فغدي يكون
مسيوقاً بالأمثال الشرعى فيصير سابقاً له . وإذا صار سابقاً له صار العمل الأمثال
تبعاً له وفي حكمه ، فبسرعة ما يصير صاحبه إلى الخلة . ودليل التجربة حاتم هنا
وأما ثالثاً فإن العامل بتقتضى الأمثال من نتائج عمله الالتزام بما هو فيه ،
والنعم بما يجتنيه من ثمرات الفهم ، وانفتاح مغاليق العلوم . وربما أكرم ببعض
الكرامات ، أو وضع له القبول في الأرض فأنعاش الناس إليه ، وحلقوا عاينه ،
وانتفعوا به ، وأموره لأغراضهم المتعلقة بدينام وأخرام ، إلى غير ذلك مما يدخل
على السالكين طرق الأعمال الصالحة ، من الصلاة ، والصوم ، وطلب العلم ،
والخلة للعبادة ، وسائر الملازمين لطرق الخير . فإذا دخل عليه ذلك كان للنفس به
بهجة وأنس ، وغنى ولذة ، ونعم بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من
من ذلك . كما قال بعضهم « لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيف » أو
كما قال . وإذا كان كذلك فلعل النفس « تزعج »^(١) إلى مقدمات تلك النتائج ،
فتكون سابقة للأعمال . وهو باب السقوط عن تلك الرتبة ، والعياذ بالله . هذا
وإن كان الهوى في المحمود ليس بمذموم على الجملة ، فقد يصير إلى المذموم على
الإطلاق . ودليل هذا المعنى مأخوذ من استقراء أحوال السالكين ، وأخبار
الفضلاء والصالحين . فلا حاجة إلى تقريره ههنا

(١) وتشتد رغبتها في القيام بالصلاة والصيام والخلة للعبادة ليزداد أنسا
وبهجة ، ولذتها ونعيمها . واکرامها بالكرامات وزيادة القبول في الأرض . وكل
هذا هو خالط المحمود من العمل لكنه قد يسبق إلى النفس فيخسر صاحبه مرتبته

فصل

(ومنها) أن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه ، فتعدير كالألة المدة لاقتناص أغراضه ، كالرائي يتخذ لأعمال الصالحه سلماً لما في أيدي الناس . وبيان هذا ظاهر . ومن تتبع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد من المفاسد كثيراً . وقد تقدم في كتاب الأحكام من هذا المعنى جملة عند الكلام على الالتفات إلى المسببات في أسبابها . ولعل الفرق الصالة المذكورة في الحديث أصل ابتداعها اتباع أهوائها ، دون توخي مقاصد الشرع

﴿ المسألة الثانية ﴾

المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة (فأما المقاصد الأصلية) فهي التي لا حظ فيها للسكف ، وهي الضروريات المتبعة في كل ملة . وإنما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورة ، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة ، لا تختص بحال دون حال ، ولا بصورة دون صورة ، ولا بوقت دون وقت . لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية ، وإلى ضرورية كفاية « فأما كونها عينية » فهي كل مكلف في نفسه . فهو مأمور بحفظ دينه ^(١) اعتقاداً وعملاً ، وبحفظ نفسه قياماً بضرورية حياته ، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب . (١) يحتاج المقام لبيان القدر الذي لاحظ فيه للنفس من هذه الأمور الخمسة . لحفظ نفسه بالألا يرضى للهلاك كأن يذف بنفسه في مهواة . ودينه بأن يعلم ما يدفع عن نفسه به الشبه التي تورده عليه مثلاً ، وعقله بأن يتمتع عما يكون سبباً في ذهابه أو غيوبته بأي سبب من الأسباب ، ونسله بالألا يضع شهوته إلا حيث أحل الله حتى تحفظ ، وماله بالألا يتلفه بحرق أو نحوه مما يوجب عدم الانتفاع به . وبهذا يظهر قوله (أنه لو فرض اختياره لتغير هذه الأمور لحجر عليه) . أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به حياته من لباس ومسكن وهكذا فهذا من النوع الثاني ، أي المقاصد التابعة التي فيها حظه ، وإن كان ضرورياً أيضاً كما سيأتي

المقاصد ضربان : أصلية لا يراعى حظ المكلف فيها ، وأخرى تابعة ١٧٧

من ربه إليه ، ويحفظ نسله التفاتاً الى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار ، ورعاية له عن وضعه في مضيق اختلاط الأنساب العاطفة ^(١) بالرحمة على الخلق من مائه . ويحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة . ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لخير عليه ، ولحيل بينه وبين اختياره . فمن هنا صار فيها مطلوب الحظ ، محكوماً عليه في نفسه ؛ وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي

« وأما كونها كفاية » فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين ، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها . إلا أن هذا القسم مكمل للأول ، فهو لاحق به في كونه ضرورياً ؛ إذ لا يقوم العيني إلا بالكفاية . وذلك أن الكفاية قيام بمصالح عامة لجميع الخلق ؛ فالأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص ، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط ، والإصرار عينياً ، بل بإقامة الوجود . وحقيقته أنه خليفة الله في عبادته ، على حسب قدرته وما هي له من ذلك ؛ فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله ، فضلاً عن أن يقوم بقبيلة ، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض . فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضرورات العامة ، حتى قام الملأ في الأرض

ويدلك على أن هذا المطلوب الكفاية معرئ من الحظ شرعاً أن القاميين به في ظاهر الأمر ^(٢) ممنوعون من استجلاب المخطوط لأنفسهم بما قاموا به من (١) صفة للأنساب . وقوله (بالرحمة) متعلق بالعاطفة أي الأنساب التي من شأنها أن تعطف الوالد على ولده بالرحمة والاحسان (٢) وإنما قال في ظاهر الأمر لأنه وإن لم يأخذ الأجر من خصوص من ترفعوا إليه ، فإنه يأخذه من بيت المال الذي يأتي دخله من ترفعوا ومن غيرهم ، إلا أن هذا ليس كالأجر الذي يأخذه من أرباب القضايا مباشرة ، فهو لا يؤثر في ذمته ولا يمتعه على أن يغير حكا حقاً رآه بين المتخاصمين ، كما هو ظاهر

١٧٨ النوع الرابع مقاصد الشريعة للامثال (المسألة الثانية)

ذلك . فلا يجوز لوال أن يأخذ أجره ممن تولاهم على ولايته عليهم ، ولا لقاضي أن يأخذ من المقتضى عليه أوله أجره على قضاءه ، ولا لحاكم على حكمه ، ولا لفت على فتواه ، ولا لحسن على إحسانه ، ولا لمقرض على قرضه ، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة . ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية ؛ لأن استغلال المصلحة ^(١) هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات ، وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام ، ويصاح النظام . وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام ، وهدم قواعد الإسلام . وبالنظر فيه يتبين ^(٢) أن العبادات العينية لا تصح الاجارة عليها . ولا قعد المعاوضة فيها ، ولا نيل مطلوب دنيوى بها ، وأن تركها سبب العقاب والأدب ، وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة ^(٣) ، لأن في تركها أى مفسدة في العالم .

(وأما المقاصد التابعة) ^(٤) فهي التي روعى فيها حظ المكلف . فن جبهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات ، والاستمتاع بالمباحات ، وسد (١) أى بأخذ الرشوة أو أجر القضاء وما أشبه ، يؤدي إلى مفسدة عامة . هي الجور وعدم الاستقامة في تأدية واجبات الولاية والقضاء ، من رعاية العدالة والنصفة بين الناس ، والبعد عن تهمة التعتين

(٢) لأنه من سلوب الحظ فيها ، وليس له الخيرة في التعلى عنها

(٣) هذا إذا تعين النظر على الشخص ، بوجه من وجوه التعين

(٤) وهي التسيبات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشئ خاص منها . بل وكل إلى اختياره أن يعمل بما يميل اليه ، وتقوى منه عليه . فلم يلزم بالتجارة دون الصناعة ، ولا بالزراعة دون الزراعة ، وهكذا من ضروب التسيبات التي لا يسهها التفصيل . فهذه كلها مكلة للناصد الأصلية وخادمة لها ، لأنها لا تقوم في الخارج إلا بها . ولو عدمت التابعة رأسا لم تتحقق الأصلية لتوقفها عليها . وفرق آخر ، وهو أن الأصلية واجبة والتابعة مباحة (أى بالجزء كما تقدم في المسألة الثانية من المباح) وسيأتى له في المسألة التالية عدما من الضروريات أيضا كالمقاصد الأصلية

المقاصد ضربان : أصلية لايراعى حط المكلف فيها ، وأخرى تابعة ١٧٩

الخلّات . وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إلتزاماً لا يتصور ويستمر بدواع من قبل الإنسان محمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره . فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مره الجوع والعطش ، ليحرك ذلك الباشق الى التسبب في سد هذه الخلّة بما أكتنه . وكذلك خلق له الشهوة الى النساء ، لتحركه الى اكتساب الأسباب الموصلة اليها . وكذلك خلق له الاستمرار بالحر والبرد والطوارق العارضة ، فكان ذلك داعية الى اكتساب اللباس والسكن . ثم خلق الجنة والنار ، وأرسل الرسل مبينة أن الاستقرار ليس ههنا ، وأنما هذه الدار مزرعة لدار أخرى ، وأن السعادة الأبدية والشقاوة الأبدية هنالك ، لكيها تكتسب أسبابها هنا بالرجوع الى ماحده الشارع ، أو بالخروج عنه . فأخذ المكلف في استعمال الأمور الموصلة الى تلك الأغراض . ولم يحمل له قدرة على القيام بذلك وحده ، لضغفه عن مقاومة هذه الأمور ، فطلب التعاون بغيره ، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره ، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع ، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه .

فمن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها . ولو شاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحظوظ ، أو لكلف بها مع سلب الدواعي المحبولة عليها ؛ لكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراد من عمارة الدنيا والآخرة ، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحاً لا ممنوعاً ، لكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة ، وأجرى على الدوام مما يؤدّه العبد مصلحة (والله يعلم وأنتم لاتعلمون) ولو شاء لتعنا في الاكتساب الأخرى القصد الى الحظوظ ، فإنه المالك وله الحجة البالغة ، ولكنه رغبنا في القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعده حظي لنا ، وعجل لنا من ذلك حظوظاً كثيرة تتمتع بها في طريق ما كلفنا به . فهذا لاحظ قبل إن هذه المقاصد توابع وإن تلك هي الأصول . فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية . والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبد

﴿ المسألة الثالثة ﴾

قد حصل إذاً أن الضروريات ضربان :
« أحدهما » ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود ؛ كقيام الإنسان
بمصلح نفسه وعياله ، في الاقتنيات ، واتخاذ السكن ^(١) ، والمسكن ، واللباس ، وما
يلحق بها من التمتعات ؛ كالبيوع ، والاجارات ، والأنكحة ، وغيرها من وجوه
اللاكتساب التي تقوم بها المياكل الانسانية

« والثاني » ما ليس فيه حظ عاجل مقصود ^(٢) ، كان من فروض الأعيان
كالعبادات ^(٣) البدنية والمالية : من الطهارة ، والصلاة ، والصيام ، والزكاة ،
والحج ، وما أشبه ذلك ؛ أو من فروض الكفايات ، كالولايات العامة : من الخلافة ،
والوزارة ، والتقابة ، والمرافقة ، والقضاء ، وإمامة الصلوات ، والجهاد ، والتعليم ،
وغیر ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصلح عامة إذا فرض عدها أو تركها الناس
لها انخرم النظام

فأما الأول فلما كان للإنسان فيه حظ عاجل ، وباعث من نفسه يستدعيه إلى
طلب ما يحتاج إليه ، وكان ذلك الداعي قوياً جداً بحيث يحمله قهراً على ذلك ، لم
يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه ^(٤) ، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح
على الجملة مطلوباً طلب التدب لاطلب الوجوب . بل كثيراً ما يأتي في معرض

(١) أي الزوجة

(٢) انما قال (مقصود) لأن في فروض الكفاية — كالولاية — حظاً عاجلاً ،
كمرة الرئاسة ، وتعظيم الأمورين للآمر ، وهكذا ما سيأتي له ، إلا أنه غير مقصود
شراً ، بل منهي عنه أشد النهي . وسيأتي له تفسير الحظ المقصود بعد

(٣) وكغير العبادات ، من سائر الضروريات التي ليس فيها حظ عاجل ، كما تقدم
ايضاحه

(٤) أما بالنسبة إلى غيره كالاقارب والزوجات ما لم يكن الداعي للنفس فيه
قوياً فيأتي أن الشارح يوجه

الإباحة ، كقوله : (وأحلَّ الله البيع) ، (فإذا قُضِيَتِ الصلاةُ فانثَرُوا في الأرضِ وابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ) ، (ليسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَسْتَفْتُوا فَنُالًا مِن رَّبِّكُمْ) ، (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) (كَالْوِثَنِ طَيِّبَاتٍ مَا رَزَقْنَاكُمْ) وما أشبه ذلك ، مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المنتدوب بحيث يسعهم جميعا الترك ، لا تموا ؛ ^(١) لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب . فهذا من الشارع كالحالة على ما في الجيلة من الداعي الباعث على الاكتساب . حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبيعى أوجبه الشارع عينا أو كفاية ؛ كما لو فرض هنا في ثقة الزوجات والأقارب ^(٢) ، وما أشبه ذلك ،

فالخاصل أن هذا الضرب قيمان : « قسم » يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة ؛ كقيامه بمصالح نفسه مباشرة ، « وقسم » يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير ؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد ، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة ، كالإجازات والكرام والتجارة وسائر وجوه المنافع والاكتسابات . فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذلك حفظ الغير . خدمة دائرة بين الخلق ، كخدمة بعض أعضاء الإنسان بعضا حتى تحصل المصلحة للجميع

ويتأكد كد الطلب فيما فيه حظ الغير ، على طلب حظ النفس المباشر . وهذه حكمة بالغة . ولما كان النظر هكذا ، وكانت جهة الداعي كالتركوة ^(٣) إلى ما يقتضيه وكان ما يناقض الداعي ليس له خادم ^(٤) ، بل هو على الضد من ذلك ، أكتد

(١) قد يقال : إذا يكون واجبا كفايا ، والا لاختل حد الاحكام الخمسة . الا أن يقال : ان هذا من المنتدوب بالجزء الواجب كفاية بالكل كما تقدم في الاحكام . فيصح التأنيث بترك الكل مع كونه مندوبا بالجزء

(٢) فالتكسب لتفقه هؤلاء واجب

(٣) فلم توجب ، بل تدب إليها ، أو ذكرت في معرض الإباحة

(٤) أى لما كان الداعي هو المتسلط وحده على الانسان ، يدعو الى طلب

١٨٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الثالثة)

جهة الكف هنا بالزجر والتأديب في الدنيا ، والإيعاد بالنار في الآخرة ، كالتنهي عن قتل النفس ، والزنى ، والحرق ، وأكل الربا ، وأكل أموال اليتامى وغيرهم من الناس بالباطل ، والسرقة ، وأشباه ذلك ؛ فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودره مفسدته يستدعي الدخول في هذه الأشياء

وعلى هذا الحد جرى الرسم الشرعي في قسم الكفاية من (الضرب الثاني) أو أكثر أنواعه ، فإن عز السلطان ، وشرف الولايات ، ونخوة الرئاسة ، وتظيم الأمور للناس ، مما جيل الإنسان على حبه . فكان الأمر بها جارياً مجرى التنب لا الإيجاب ، بل جاء ذلك مقيداً بالشروط المتوقعة خلافها ، وأكد النظر في مخالفة الداعي . فجاء كثير من الآيات والأحاديث في النهي عما تنزع إليه النفس فيها : كقوله تعالى : (يَادَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) إلى آخرها . وفي الحديث : « لَا تَطْلُبِ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ طَلَبْتَهَا اسْتَشْرَافَ نَفْسٍ وَكَلَّتْ إِلَيْهَا » أو كما قال .^(١) وجاء النهي عن غول الأمراء ، وعن عدم النصح في الإمارة^(٢) ، لما كان هذا كله على خلاف الداعي من النفس . ولم يكن هذا كله دليلاً على عدم الوجوب في الأصل ؛ بل للشريعة كلها دالة على أنها في مصالح الخلق من أوجب الواجبات .

المصلحة ودره المفسدة من أى طريق كان ، وكان ما يناقض الداعي — وهو ما يقتضي عدم الدخول في طلب مصلحته ودره مفسدته — ليس له من جهة الطبع ما يخدمه ويعين عليه ، صار من الحكمة تخفيف وطأة هذا الداعي بالزواجر الشديدة عن السير وراء الداعي في كل شيء ، ليقف عند حد عدم المساس بحقوق الغير

- (١) لفظ الحديث (يا عبد الرحمن بن سمره لا تسأل الإمارة فانك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) وقد تقدم (ج ١ — ص ١٧٧) أما الاستشراف فذكر في حديث عمر في أخذ المال فراجع
- (٢) كحديث (ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه الا لم يرج راحة الجنة)

(فصل (المقاصد الأصلية والتابعة تقع كل منهما في طريق الأخرى ١٨٣)

وأما قسم الأعيان فلما لم يكن فيه حظ عاجل مقصود ، استكد القصد إلى فوائده بالإنجاب ، ونفيه بالتحريم ، وأقيمت عليه العقوبات الدنيوية . وأغنى بالحظ المقصود ما كان مقصود الشارع بوضعه السبب : فإننا نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لالتحمدها عليها ، ولالتئال بها في الدنيا شرفاً وعزاً أو شيئاً من حطامها فإن هذا ضد ما وضعت له العبادات ؛ بل هي خالصة لله رب العالمين (ألا لله الدين الخالص) وهكذا شرعت أعمال الكفاية لالتئال بها عز السلطان ، ونحوه الولاية وشرف الأمر والنهي ، وإن كان قد يحصل ذلك بالتبع ، فإن عز المتق لله في الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر . وكذلك ظهور العزة في الولايات موجود معلوم ثابت شرعاً من حيث يأتي تبعاً للعمل المكلف به . وهكذا القيام بمصالح الولاية من حيث لا يقدح في عدالتهم ^(١) حسبما حده الشارع غير منكر ولا ممنوع ، بل هو مطلوب متأكد . فكما يجب على الوالي القيام بمصالح العامة ، فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم إن احتاج إلى ذلك . وقد قال تعالى : (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا . لَنَسْأَلَنَّهُ رِزْقًا . نَحْنُ نَرْزُقُكَ) الآية . وقال : (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ) وفي الحديث « مَنْ سَأَلَ الْعِلْمَ تَكَفَّلَ اللَّهُ بِرِزْقِهِ » ^(٢) إلى غير ذلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله ، سبب لا يجاوز ما عند الله من الرزق

فصل

فقد تحصل من هذا أن ما ليس فيه للمكاف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه

(١) بأن يكون ذلك من بيت المال بالرشوة . ولا مديايا الخصوم ، ولا أنجر منهم

(٢) تمامه : (من حيث لا يحتسب) رواه في الجامع الصغير عن الخطيب

١٨٤ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة الثالثة)

حظه بالقصد الثاني من الشارع . وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه ^(١) العمل المبرأ من الخط

(و بيان ذلك في الأول) ما ثبت في الشريعة أولاً من حفظ نفسه وماله ، وما وراء ذلك من احترام أهل التقوى والفضل والدلالة ، وجعلهم عمدة في الشريعة في الولايات والشهادات وإقامة المعالم الدينية وغير ذلك ، زائداً إلى ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السموات لهم ، ووضع القبول لهم في الأرض ، حتى يحبههم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم ، وما يخصون به من انشراح الصدور ، وتنوير القلوب ، وإجابة الدعوات ، والالتفاف بأنواع الكرامات ، وأعظم من ذلك ما في الحديث مسنداً الى رب العزة : « مَنْ آذَى لِي وَلِيّاً فَقَدْ آذَى لِي بِالْمُحَارَبَةِ » ^(٢)

وأيضاً فإذا كان من هذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأمره الخاصة به ، في القيام بمصالحه ونيل حظوظه ، وجب على العامة أن يقوموا له بذلك ويتكفلوا له بما يفرغ بالله للنظر في مصالحهم ، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم ، الى ما أشبه ذلك مما هو راجع الى نيل حظه على الخصوص . فأنت تراه لا يبرى عن نيل حظوظه الدنيوية ، في طريق تجرده عن حظوظه . وماله في الآخرة من النعم أعظم

(وأما الثاني) فإننا ككتاب الانسان لضرورياته في ضمن قصده الى المباحات التي يهتم بها ظاهر ، فإن أكمل المستلزمات ، ولباس اللينيات ، وركوب الفارهات ونكاح الجيلات ، قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة . وقدر أن إقامة الحياة — من حيث هو ضروري — لاحظ فيه

(١) أي يحصل بسببه العمل المطلوب منه الذي جعل بملاحظ فيه ، كإقامة الحياة بسائر أسبابها من أكل وشرب ولباس ومسكن وغيرها ، فالقسم الذي فيه للمكلف حظ يحصل بسببه القسم الذي لاحظ فيه

(٢) رواه في الجامع الصغير عن البخاري بلفظ : (من عاذى لى ولياً فقد آذنته الحرب)

(فصل) ومن المقاصد الأصلية الكفاية لما يعتبر فيه الحظ أو يتوسط ١٨٥

وأينما فإن في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والاجارات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق ، قياماً بمصالح الغير ،^(١) وإن كان في طريق الحظ . فليس فيه — من حيث هو — حظ له يعود عليه منه غرض ، إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه . وكونه طريقاً ووسيلة غير كونه مقصوداً في نفسه . وهكذا تفتتح على أولاده وزوجته ، ومائر من يتعلق به شرعاً من حيوان عاقل وغير عاقل ، ومائر ما يتوسل به إلى الحظ المطلوب . والله أعلم

فصل

ولذا نأخذنا إلى العموم والخصوص في اعتبار حفظ المالك بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام

« قسم » لم يعتبر فيه حظ المالك بالقصد الأول على حال . وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة

« وقسم » اعتبر فيه ذلك . وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الإنسان في نفسه ، كالصناعات والحرف المادية كلها . وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الإنسان واستجلابه حظه في خاصة نفسه ، وإنما كان استجلاب للمصلحة العامة فيه بالعرض

و « قسم » يتوسط بينهما ، فيتجاوزه قصد الحظ ولحظ الأمر الذي لاحظ فيه . وهذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحض في العموم وليست خاصة . ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات ، والأذان ، وما أشبه ذلك . فإنها من حيث العموم يصح فيها التجرد من الحظ . ومن حيث الخصوص وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالإنسان في الاكتساب يدخلها الحظ . ولا تناقض في هذا ، فإن جهة الأمر بلا حظ غير وجه الحظ ، فيؤمر انتداباً أن يقوم به

(١) أي فكما أن فيه الضروري المعنى

١٨٦ النوع الرابع مقاصد الشريعة للامثال (المسألة الرابعة)

لالحظ ، ثم يبذل له الحظ في موطن ضرورة أو غير ضرورة ، حين لا يكون ثم فأنم بالانتداب . وأمل ذلك في وإلى مال اليتيم قوله تعالى : (وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْعُرُوفِ) وانظر ما قاله الهلما في أجرة القسام والناظر في الأحباس والصدقات الجارية ، وتعليم العلوم على تنوعها . ففي ذلك ما يوضح هذا القسم

في المسألة الرابعة (١)

ما فيه حظ العبد محضاً — من المأذون فيه — يتأتى تخليصه من الحظ ، فيكون العمل فيه لله تعالى خالصاً ، فإنه من قبيل ما أذن فيه أو أمر به . فإذا تاق الإذن بالتقوى من حيث كل المأذون فيه هدية من الله للعبد ، صار مجرداً من الحظ . كما أنه إذا لبي الطلب بالامثال من غير مراعاة لما سواه ، تجرد عن الحظ . وإذا تجرد من الحظ ساوى (٢) ما لا عوض عليه شرعاً ، من القسم الأول الذي لاحظ فيه للمكلف

وإذا كان كذلك فهل يلحق به في الحكم لما صار ملحقاً به في التقعد ؟ هذا

(١) ان قلت إنه كان الانسب للمؤلف أن يؤخر هذه المسألة ويضمها الى مسائل القسم الثاني من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكلف نفسه ، ولا يدرجها في مسائل هذا القسم المتعلقة بمقاصد الشرع بالتكليف ، لأنها ترجع الى أن المباح يكون عبادة بقصد المكلف ، ثم يكون النظر في أنه حينذاك هل يأخذ الفعل حكماً كان عبادة ويصير صاحبه كصاحب الولاية فيما ولى عليه ؟ أم يبقى حكمه كصاحب الحظ يتصرف كيف يشاء فيما تحتيده ؟ قلنا : بل المقصود من المسألة هذا الأخير ، وهو الوجهان من النظر ، فأنهما أنسب بمقام النوع الرابع الذي نحن فيه وأولى من عددهما من القسم الثاني الآتي . وأما أول المسألة فقدمة فقط

(٢) أى في القصد

ما روعي فيه الحظ ولكنه تجرد عنه بالنية هل يعطى حكم التجرد شرعا؟ ١٨٧

فما ينظر فيه . ويحتمل وجهين ^(١) من النظر :

أحدهما أن يقال إنه يرجع في الحكم إلى ما سواه في القصد ؛ لأن قسم الحظ هنا قد صار عين القسم الأول بالقصد ، وهو القيام بعبادة من العبادات المختلفة بالخلق في إصلاح أقدارهم ومعايشهم ، أو ^(٢) صار مساحة على حظ من منافع الخلق يشبه الخزان على أموال بيوت الأموال ، والعامل في أموال الخلق . فكما لا ينبغي لصاحب القسم الأول أن يقبل من أحد هدية ولا عوضا على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به ، كذلك هنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته يقتطعه من تحت يده ، كما يقتطع الوالي ما يحتاج إليه من تحت يده بالمعروف . وما سوى ذلك ينفذه من غير عوض إما بهدية أو صدقة أو إرفاق أو إعراء أو ما أشبه ذلك ، أو ^(٣) يعد نفسه في الأخذ كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير ، لأنه لما صار كالإكفال على

(١) ظاهر كلامه هنا أن كلا من الوجهين جار بعد تسليم الخلو من الحظ . وأن هذا أمر لا نزاع فيه . إنما البحث في أنه هل يحكم لمن هذا شأنه بحكم العمل في قسم ما لاحظ فيه . أى فلا يأخذ عوضا ويكون كقسم ما لاحظ فيه بنوعيه العيني والكفائي ؟ هذا هو ظاهر كلامه وجعله الاستفهام خاصا بمسألة اللاحق في الحكم فكأنه سلم جميع ما قبل الاستفهام . مع أنه سيقول في تقرير الوجه الثاني (فالجميع مبنى على إثبات الحظوظ) وقال أيضا (إذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لا يساوى الأول في امتناع الحظوظ جملة) وقد كان هذا مسلما في صدر المسألة ولم يدخل فيه شك ولا استفهام ، مع أنه يقتضى تقريره الاتي يكون هذا بل وما قبله من قوله (تجرد عن الحظ) كل هذا يلقى به أن يدرج في موضوع النظر

(٢) لعل التويع إشارة إلى التوعين السابقين فيما لاحظ فيه . وتقدم أنهما إما عبادة بدنية أو مالية . وإما قيام بولاية عامة على مصالح المسلمين . وبدل عليه قوله : (على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به)

(٣) لأنها وأو عطف على يقتطعه إذ هما قسم واحد كما سيحيى له . نعم قد يؤخذ من جعل نفسه كالغير أنه يصح له الزيادة عن حاجته ، ولكن هذا ليس بمراد بدليل السابق واللاحق

غيره والقيم بمصلحه عدّ نفسه مثل ذلك الغير ، لأنها نفس مطلوب إحيائها على الجملة

ومثل هذا يحكى التزامه عن كثير من الفضلاء ، بل هو يحكى عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، فانهم كانوا فى الاكتساب ماهرين وذائبين ومتابعين لأنواع الاكتسابات ، لكن لا يدخروا لأنفسهم ، ولا ليحتجوا أموالهم ، بل ليففقوها فى سبيل الخيرات ، ومكارم الأخلاق ، ومآندب الشرع اليه ، ومآحسنه العوائد الشرعية . فكانوا فى أموالهم كالولادة على بيوت الأموال . وهم فى كل ذلك على درجات حسبما تنصه أخبارهم . فهذا وجه يقتضى أنهم لما صاروا عاميين لغير حظ ، عاملوا هذه الأعمال معاملة مالا حظ فيه البتة

وبدل على أن هذا مراعى على الجملة ^(١) — وإن قلنا بثبوت الحظ — أن طلب الانسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق الخلقين ، فإن طلب الحظ إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية ، وانتفاء الموانع الشرعية ، ووجود الأسباب الشرعية على الإطلاق والعموم ، وهذا كله لا حظ فيه للمكلف من حيث هو مطلوب به ، فقد خرج فى نفسه عن مقتضى حظه . ثم إن معاملة الغير فى طريق حظ النفس تقتضى ما أمر به من الإحسان اليه فى المعاملة ، والمساهمة فى المكيال والميزان ، والنصيحة على الإطلاق ، وترك النفس كله ، وترك المغالبة غنىاً يتجاوز الحد المشروع ، وأن لا تكون المعاملة عوناً له على ما يكره شرعاً فيكون طريقاً إلى الإثم والدون ، الى غير ذلك من الأمور التى لا تعود على طالب حظه بحظ أصلاً . فقد آل الأمر فى طلب الحظ الى عدم الحظ ^(٢)

(١) أى أن ما فيه حظ عومل معاملة مالا حظ فيه على الجملة . لا التفصيل ، لأنه قيد فيه الحظ بقبود كثيرة وشديدة ، حتى أن الحظ الباقى له بعدها اضمحل بجانبها وصار مغنوراً فى ثاياتها

(٢) أى على الجملة

ما روعي فيه الحظ ولكنه تجرد عنه بالنية هل يعطى حكم المجرد شرعا؟ ١٨٩

هذا والانتان بعد في طلب حظه قصداً . فكيف إذا تجرد عن حظه في أعماله؟ فكم لا يجوز له أخذ عوض على تحرى^(١) المشروع في الأعمال ، لا بالنسبة إلى العبادات ولا إلى المعاديات ، وهو مجمع عليه ، فكذا في ما صار بالتعدد كذلك وأيضاً فإن فرض هذا التعدد لا يتصور مع فرض طلب الحظ . وإذا كان كذلك فهي^(٢) داخلة في حكم ما لا يتم الواجب إلا به . فإن ثبت أنه مد العيب بما يقتضى سلب الحظ^(٣) ، فهو مطلوب بما لا يتم ذلك المطلوب إلا به ، سواء علينا أقلنا إنه مطلوب به طلباً شرعياً أم لا . لحكمه على الجملة لا يبدو أن يكون حكم ما ليس فيه حظ ألبتة . وهذا^(٤) ظاهر . فالشارع قد طالب النصيحة ، فلا طلباً

(١) أى على فعل ما لاحظ فيه قسميه

(٢) أى المسألة داخلة في نظير (ما لا يتم الخ) يعنى ولا يتم كونه مسلوب الحظ إلا إذا أخذ حكم ما لاحظ فيه

(٣) أى مطلوب بتخليص العمل لله ، فلا يتم ذلك إلا إذا أخذ حكم ما لا بد فيه ابتداء ، وهو القسم العبادى وقسم الولاية العامة ، لأنه إذا كان حراً في تصرفاته المالية وغيرها فلا يكون مسلوب الحظ ويبقى الكلام في قوله (سواء أقلنا أنه مطلوب شرعاً أم لا) فإنه إذا لم يكن الطلب شرعياً ولو من باب المكافأة وحسن الصنيع ، فلا وجه للبحث برمته ، لأن الفرض أنه إذا خلص الإنسان قصده في الأعمال ذات الحظ . وأخذها على أنها امتثال صرف أو نيل هدية الله فهل يطلب منه أن يكون كمن يعمل في القسم الثاني وهو ما لاحظ فيه فلا يأخذ إلا ما يكفيه من ماله . أو أنه مع هذا يبقى حراً في المال وغيره يدخر منه وينفق حسبما يراه فإذا لم يكن الكلام في الطلب الشرعى ضاع البحث وصار بما لا يحصل له وسيأتى له في آخر المسألة أن ذلك بالزامهم لأنفسهم لا بالزوم الشرعى الواجب ابتداء ، أى فهو حال شرعى ومقبول شرعاً وإن لم يكن بتكليف الشارع

(٤) راجع للمقيس عليه وهو ما لاحظ فيه ابتداء يريد به بانه وضرب الامثال له وليس غرضه بيان المدعى المقيس بضرب الامثال له ، وإن كان هذا هو الذى كان متظراً تسمياً للوجه الأول من النظر . ومن ذلك تعلم أنه وجه ضعيف لم يوفق فيه لا أكثر من ضرب الامثال بأعمال بعض الصحابة ، وسيأتى أنها معارضة بأفعالهم أيضاً في نفس باب الأموال وادخارها

١٩٠ النوع الرابع مذاهد وضع الثمرة للامثال (المسألة الرابعة)

جازما بحيث جعله الشارع عمدة الدين ، بقوله صلى الله عليه وسلم : « الدين التسمية » ^(١) وتوقع على تركه في مواضع . فلو فرضنا توقعها على العوض أو حظ عاجل ، لكانت موقوفة على اختيار الناصح والمنصوح . وذلك يؤدي إلى أن لا يكون مطلبها جازما . وأيضاً الإيثار مندوب إليه ممدوح فاعله . فكونه معمولاً به على عوض لا يتصور أن أن يكون إيثاراً ، لأن معنى الإيثار تقديم حظ الغير على حظ النفس . وذلك لا يكون مع طلب العوض العاجل . وهكذا سائر المطالبات العادية والعبادية . فهذا وجه نظري في المسألة يمكن القول بمقتضاه
 في الوجه الثاني ^(٢) أن يقال إنه يرجع في الحكم إلى أصله من الخط ، لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظه في عمله ، وجعله المقدم على غيره ؛ حتى إنه إن أراد أن يستبد بجميعه كان سائغاً ، وكان له أن يخرجه لنفسه ، أو يبدله لمصلحة نفسه في الدنيا أو في الآخرة . فهي هدية الله إليه ، فكيف لا يقبلها ؟ وهو وإن أخذها بالإذن وعلى مقتضى حدود الشرع ، فأما أخذ ما جعل له فيه حظ ، ومن حيث جعل له ، وبالقصد الذي أبيع له القصد إليه . وأيضاً ^(٣) فالحدود الشرعية وإن لم يكن له في العمل بمقتضاها حظ ، فهي وسيلة وطريق إلى حظه ، فكما لم يحكم للمقصد بحكم الوسيلة فيما تقدم قبل هذه المسألة ، من أخذ الإنسان ما ليس

(١) رواه البخاري في التاريخ عن ثوبان ، والبراز عن ابن عمر باسناد صحيح (الجامع الصغير)

(٢) رد قوله في الوجه السابق : (إن طلب ما فيه حظ مقيد بالقيود الشرعية التي لاحظ فيها) ، فينتق أن يكون فيه الخط . فيرد عليه هنا بأن هذه الحدود أن هي إلا وسيلة إلى حصول حظه ، وليس بلام أن يأخذ المقصد حكم الوسيلة ، ألا ترى أن ما فيه حظ الشخص بالقصد الأول . كأنواع الحرف والتجارات والمعاوضات لا يصل الشخص فيها إلى غرضه إلا بطريق نفع الغير ، ومع ذلك لم يأخذ المقصد فيها حكم ما كان في طريقها من مصلحة الغير ، وعد عما كان فيه حظ الشخص أصالة وحظ الغير بالعرض .

ما روعي فيه الحظ ولكنه مجرد عنه بالنية هل يعطى حكم الجرد شرعا ؟ ١٩١

له في العمل به حظ لأنه وسيلة^(١) الى حظه كالمعاملات . فكذلك لا يحكم هنا
لذاؤذن فيه من الحظ بحكم ما توصل به اليه

وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كثيرا يدخرون الأموال لمصالح
أنفسهم ، وبأخذون في التجارة وغيرها بتقدير ما يحتاجون اليه في أنفسهم خاصة ،
ثم يرجعون الى عبادة ربهم ، حتى إذا قد ما اكتسبوه عادوا الى الاكتساب .
ولم يكونوا يتخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على ذلك الوجه^(٢) ، بل كانوا
يقتصرون على حظوظ أنفسهم ، وإن كانوا إنما يفعلون ذلك من حيث المنفعة
والقيام بالعبادة ، فذلك لا يخرجهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم

وما ذكر أولا عن السلف الصالح ليس يتعين فيه تقدم مصلحة عمله على أن
المقصد بذلك التصرف حظوظ أنفسهم من حيث أثبتها الشارع لهم ؛ فيعاملون في
دينهم على حسب ما يسمعون من الحظوظ ، ويعملون في أخراهم كذلك . فالجميع
مبنى على إثبات الحظوظ . وهو المطلوب . وإنما الفرض أن تكون الحظوظ مأخوذة
من جهة واحد الشارع ، من غير تعدد يقع في طريقها .

وأينما حدث الحدود في طريق الحظ ، أن لا يخل الإنسان بمصلحة غيره
فيتعدى ذلك الى مصلحة نفسه^(٣) فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجري
المصالح على أقوم سبيل ، بالنسبة الى كل أحد في نفسه . ولذلك قال تعالى :
(مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا) وذلك على أعمال الدنيا والآخرة .
(١) وإن كان مما فيه مصلحة الغير . إلا أنها جاءت بطريق العرض . فلم يأخذ
المقصد حكم هذه الوسيلة

(٢) أى الذى شرحه فيما سبق ، ودلل عليه بعمل الصحابة

(٣) لأن الاخلال بمصلحة الغير هو دبا للاخلال على مصلحة النفس ، بسبب العقوبات
والزواجر وقيم المتلفات . وغير هاتين المصائب والنوارل التي تنزل بسبب الآرتكبات
والمخالفات . وقد أباح الله لمن اعتدى عليه أن يجازى المعتدى بمثل ما اعتدى ،
فالاخلال بمصلحة الغير يعود بالاخلال على مصلحة النفس

١٩٢ النوع الرابع مقاعد وضع الشريعة للامثال (المسألة الرابعة)

وقال : (مَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثْ عَلَى نَفْسِهِ) وفي أخبار النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذكر الطالع وتحريره : يَا عَبْدِي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أَحْبَبَهَا لَكُمْ ثُمَّ أَوْفَيْكُمْ بِهَا ^(١) وَلَا يَخْتَصِمُ مِثْلُ هَذَا بِالْآخِرَةِ دُونَ الدُّنْيَا . ولذلك كانت المصائب النازلة بالإنسان بسبب ذنوبه ، أقوله : (وما أصابكم من مصيبة فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ) وقال : (مَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ)

والأثلة على هذا تفوت الحصر . فالإنسان لا ينفك عن طلبه حظه في هذه الأمور التي هي طريق إلى نيل حظه . وإذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لا يساوي الأول في امتناع الخطوط العاجلة جملة .

وقد يمكن الجمع بين الطريقتين ؛ وذلك أن الناس في أخذ حظوظهم على مراتب :

(منهم) من لا يأخذها إلا بغير تسببه ^(٢) : فيعمل العمل أو يكتب الشيء فيكون فيه وكلاء على التفرقة على خلق الله بحسب ما قدر ، ولا يدخر لنفسه من ذلك شيئاً ، بل لا يجعل من ذلك حظاً لنفسه من الخطوط ، إما لعدم تذكره لنفسه ، لا طمّاح حظها حتى يصير عنده من قبيل ما ينسى ، وإما قوة يقين بالله ، لأنه عالم به ويده ملكوت السموات والأرض ، وهو حسبه فلا يحنيه ، أو عدم الالتفات إلى خطئه ، يقينا بأن رزقه على الله ، فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه ، أو اتقاه من الالتفات إلى خطئه مع حق الله تعالى ، أو لغير ذلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال . وفي مثل هؤلاء جاء : (وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ)

(١) رواه مسلم

(٢) أى أنه لا يأخذ شيئاً جاء بتسبيه ، بل يجعل ذلك لغيره ، فكل ما سبق إليه بالتسبب يجعله للخلق . فهو مع كونه هو المتسبب والمحترف يرى أن ما وصل إليه من ذلك من محض الفضل ، وأنه كوكيل على تصرفه فقط وليس له منه شيء . وهذه أعلى المراتب . وما بعدها يجعل نفسه كالوكيل يأخذ إن احتاج ، وهو أقل من هذا

ما روى فيه الخطول لكنه تجرد عنه بالنية هل صلى حكم المجرد شرعا: ١٩٣

وقد قال عن عائشة رضي الله عنها أن ابن الزبير بعث لها جال في غرارتين - قال (راوي) أراه ثمانين ومائة ألف --- فدعت بطبق ، وهي يومئذ سائمة ، فجاءت تقدمه بين الناس ، فأمت وما عندها من ذلك درهم ؛ فلما أمت قالت : « يا جارية هلمى أظري » فجاءتها بخبز وزيت ، فقيل لها : أما استطعت فيا قدمت أن تشتري بدرهم لحا تطعنين عليه ؟ فقالت : لا تمسني ! لو كنت ذكركم في نعمات . وخرج مالك أن مكيثا سأل عائشة وهي صائمة ، وليس في بيتها إلا رغيف ، فقالت لمولاه لها : أعطيه إياه . فقالت ليس لك ما تطعنين عليه . فقالت : أعطيه إياه . قالت ففعلت . فلما أسيثا أهدى لنا أهل بيت أو انسان ما يهدي لنا^(١) شاة وكفنها ، فدعتني عائشة فقالت : كل من هذا . هذا خير من قرصك . وروى عنها أنها قسمت سبعين ألفا وهي ترفع ثوبها ؛ وباعت مالها بمائة ألف وقسمته ، ثم أظفرت على خبز الشعير . وهذا يشبه الوالي على بعض المملكة ، فلا يأخذ إلا من المالك ؛ لأنه قاطعه اليقين بقسم الله وتديره مقام تديره لنفسه . ولا اعتراض على هذا المقام بنا تقسم ؛ فإن صاحبه يرى تدير الله له خيرا من تديره لنفسه . فإذا دبر لنفسه انحط عن رتبته إلى ما هو دونها . وهؤلاء هم أرباب الأحوال (ومنهم) من يهد نفسه كالوكيل على مال اليتيم ؛ إن استغنى استغنى ، وإن احتاج أكل بالمعروف . وما عدا ذلك صرفه كما يصرف مال اليتيم في منافع . فقد يكون في الحال غنيا عنه ، فينفقه حيث يجب الاتفاق ، ويمسكه حيث يجب الامساك ، وإن احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أذن له ، من غير إسراف ولا إقتار . وهذا أيضا براءة من الخطوط في ذلك الاكتساب ، فإنه لو أخذ بحضنه لحابي نفسه دون غيره ، وهو لم يفعل ، بل جعل نفسه كآحاد الخلق . فكانه قسما في الخلق بعد نفسه واحدا منهم

(١) لعل الأصل (ما لا يهدي لنا) أى أهدى لنا شيئا ما جرت العادة أن يهدي لنا مثله في عظمه . وقوله (شاة) بدل من ما

المواقات - ج ٢ - ١٣٢

وفي الصحيح عن أبي موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
 « إن الأشعرين إذا ارتلوا في الفز أو قل طعام عيالهم بالمدينة ، جمعوا ما كان
 عندهم في ثوب واحد ، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد . فهم مني وأنا منهم » (١)
 وفي حديث (٢) المواخاة بين المهاجرين والأنصار هذا (٣) وقد كان عليه الصلاة
 والسلام يفعل في منازبه من هذا ما هو مشهور . فلا يثار بالحفظ محمود (٤)
 غير مخاد لقوله عليه الصلاة والسلام : « ابدأ بنفسك ثم بمن تقول » (٥) بل
 يحمل على الاستقامة في حالتين .

(١) رواه الشيخان (تيسير) .

(٢) عن عاصم بن الأحمول قال قلت لأبي هريرة رضي الله عنه : أبلغك أن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم قال (لا حلف في الإسلام) فقال : (قد حالف النبي صلى الله
 عليه وسلم بين قريش والأنصار في داره) أخرجه الشيخان واللفظ لها وأبو داود
 وعنده (في دارنا مرتين أو ثلاثا) (تيسير)

(٣) فأنهم عرضوا على المهاجرين أن يقاسمهم في مالهم بل ونسائهم ، فأبوا عليهم
 واشتغلوا بالزراعة والتجارة

(٤) وهو حاصل في أهل المرتبتين المذكورتين كما سيوضحه ، وقوله (ما أخذوا
 لأنفسهم) هذا في أهل المرتبة الثانية

(٥) الحديث مع شهرته على الالسنه لم نقف عليه بهذا اللفظ وغاية ما وصلنا
 اليه ما رواه الشافعي في مسنده (إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فإن كان له
 فضل فليبدأ مع نفسه بمن يعول الخ) وما رواه في راموز الحديث عن احمد ومسلم
 والطبراني عن جابر بن سمرة (إذا أعطى أحدكم خيراً فليبدأ بنفسه وأهل بيته)
 وماروى فيه أيضاً عن احمد ومسلم وأبي داود والنسائي عن جابر (إذا كان أحدكم
 فقيراً فليبدأ بنفسه فإن كان فضل فعلي عياله فإن كان فضل فعلي ذى قرابته فإن كان
 فضل فها هنا وها هنا) وقد احتج أكثر الفقهاء بحديث مسلم (ابدأ بنفسك فتصدق
 عليها فإن فضل شيء فلا هلك فإن فضل عن أهلك شيء فلهذا قرابتك فإن فضل عن
 ذى قرابتك شيء فهكذا وهكذا) يقول فيين يديك وعن يمينك وعن شمالك
 وهناك حديث آخر رواه الشيخان جاء فيه (ابدأ بالخير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول)

ما روى فيه الحظ ولكنه تجرد عنه بالنية هل يعطى حكم المجرد شرعاً؟ ١٩٥

فهؤلاء ، والذين قباهم لم يقيدوا أنفسهم بالحفظ العاجلة ، وما أخذوا لأنفسهم لا يعد سعيًا في حفظ ؛ إذ اتفقد إليه أثر ظاهر ، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره ، ولم يفعل هنا ذلك ، بل أثر غيره على نفسه ، أو سوى نفسه مع غيره . وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء براءً . من الحفظ ، كأنهم عدوا أنفسهم بتدلة من لم يجعل له حظ . وتجدهم في الاجارات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة ، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسبا لغيره لاله . ولذلك بالقوا في النصيحة فوق ما يلزمهم ؛ لأنهم كانوا وكلاء للناس لأنفسهم . فأين الحظ هنا ؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم — وإن جازت — كالنفس لغيرهم . فلا شك أن هؤلاء لاحقون حكما بالقسم الأول ، بالزامهم أنفسهم بالالزام الشرعي الواجب ابتداء

(ومنهم) من لم يبلغ مبلغ هؤلاء بل أخذوا ما أذن لهم فيه من حيث الإذن وامتنعوا مما امتنعوا منه ، واقتصروا على الاتفاق في كل ما لم يملكه حاجة . فبئس هؤلاء بالاعتبار المتقدم أهل حظوظ ، لكن مأخوذة من حيث يصح أخذها . فإن قيل في مثل هذا إنه تجرّد عن الحظ ، فإنما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها بمجرد أهوائهم ، تحرراً من يأخذها غير ملاحظ للأمر والنهي ، وهذا هو الحظ المذموم ، إذا لم يقف دون ما حذره ، بل تجرأ كالهيمة لا تعرف غير الشيء في شهوراتها . ولا كلام في هذا ، وإنما الكلام في الأول ، وهو لم يتصرف إلا لنفسه فلا يحمل في حكم الوالي على المصالح العامة على المسلمين ، بل هو وال على مصلحة نفسه . وهو من هذا الوجه ليس بوال عام ، والولاية العامة هي للبراءة من الحفظ ، فالصواب — والله أعلم — أن أهل هذا القسم معاملون حكماً بقصدوا من استيفاء الحفظ ، فيجوز لهم ذلك ؛ بخلاف ^(١) القسمين الأولين ، وهما من لا يأخذ بتباسب أو يأخذ به السكن على نسبة القسمة ونحوها

(١) فلا يجوز لهما ، بمقتضى ما فرضوه على أنفسهم زهدا وكالا في الاحوال ، لا بتكليف الشرع

المسألة الخامسة

العمل إذا وقع على وفق المقصد الشرعية فأما على المقاصد الأصلية . أو المقاصد التابعة . وكل قسم من هذين فيه نظر وتفرع . فلنضع في كل قسم مسألة فإذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل ، فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقا ، فيها كان بريئا من الخط ^(١) وفيما روعى فيه الخط ؛ لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع ، إذ تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله ، وهذا كلف هنا ويفنى عليه قواعد وقعه كثير :

﴿ من ذلك ﴾ أن المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وعبادته عبادة ، وأبعد عن مشاركة الخطوط التي تقهر في وجه محض العبودية .

وبيان ذلك أن حظ الانسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه ؛ على قولنا إن إثبات الشرع له وإباحة الالتفات إليه ، إنما هو مجرد تفضل امتن الله به ؛ إذ ليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد ، وهو أيضا جار على القول بالوجوب العقلي ، فجرد قصد الامتثال للأمر والنهي أو الأذن ^(٢) كاف في

(١) أي رأسا كالمبارات الصرفة ، أو كان بما فيه الخط بالعرض . فلا ينافي أنه عرف المقاصد الأصلية بأجمعها بأنها مما لاحظ فيها للمكلف ويشير إليه قوله بعد (ثم يندرج حظه في الجلة) إلا أن يقال إن ما فيه الخط إذا خلصه العامل من الخط كان المقاصد الأصلية ، ويأتي للكلام تمة

(٢) ذكر الأذن بعد ذكر الأمر والنهي يقتضي أنه بمعنى الإباحة وليس هذا من المقاصد الأصلية . لأنها — كما تقدم — الواجبات عينية أو كفائية ، فلوحذفه كان أليق بالمقام . ويدل عليه أيضا قوله (وفضلها واقع على الضرورات وما حولها) إلا أن يقال أنه تقدم له في المسألة الرابعة أن ما فيه الخط يعني وهو من المقاصد التابعة يتأتى تخليصه من الخط ويساوى ما كان مأمورا به ، على ما سبق في تفصيل المسألة المذكورة والوجهين من النظر فيها وكما يأتي له في الفصل الأول حيث يقول

إذا روعيت المقاصد الأصلية في العمل فلا إشكال في صحته ، وهو أقرب للإخلاص ١٩٧

حصول كل غرض في التوجه الى مجرد خطاب الشارع . فالعامل على وقته ملتبياً له برى . من الحظ . وفعله واقع على الضروريات وما حولها ثم يندرج حظه في الجملة ، بل هو المقدم شرعاً على الغير .

فإذا اكتسب الانسان امتثالاً للأمر ، أو اعتباراً بعلّة الأمر ، وهو التقصد الى إحياء النفوس على الجملة وإمالة الشرور عنها ، كان هو ^(١) المقدم شرعاً : « ابدأ بنفسك ثم عَن تَوَلَّ » ، أو كان قيامه بما قام به قياماً بواجب مثلاً . ثم نظره في ذلك الواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض ، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلف بها ، أو بحياة من تحت نظره . وقد يتسع نظره فيكتسب ليحيى به من شاء الله . وهذا أعم الوجوه وأحدها وأعودها بالأجر ، لأن الأول قد يفوته فيه أمور كثيرة ، وقع تفقته حيث لم يقصد ، ويقصد غير ما كسب ، وإن كان لا يضره ^(٢) أنه لم يكمل التدبير الى ربه . وأما الثاني فقد جعل قصده وتصرفه في يد من هو على كل شيء قدير ، وقصد أن ينتفع بيسيره عالم كبير لا يقدر على حصره . وهذا غاية في التحقق بإخلاص العبودية ، ولا يفوته من حظه شيء .

بخلاف مراعاة المقاصد التابعة فقد يفوته معها جل هذا أو جميعه ، لأنه إنما يراعى مثلاً زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التلذذ بالمباح مجرداً عن غير ذلك . وهذا — وإن كان جائزاً — فليس بمباداة ولا روعى فيه قصد

(ان البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات) وفي الفصل الثاني يقول (ان البناء على المقاصد الأصلية ينقل الاعمال الى أحكام الوجوب)

(١) إشارة الى قوله (ثم يندرج حظه في الجملة) وقوله : أو كان قيامه بالإشارة الى قوله (وفعله واقع على الضروريات وما حولها)

(٢) في أنه قام بواجب شرعى وأنه محمود أيضاً

١٩٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الخامسة)

الشارع الأصلي ، وهو منجز^(١) معه . ولو روعي قصد الشارع لكان العمل امتثالا ، فيخرج العمل المتعلق بمقتضى الخطاب كالتقدم ، فإذا لم يراع لم يبق إلا مراعاة الخط خاصة هذا وجه

ووجه ثان أن المقاصد الأصلية راجعة إما الى مجرد الأمر والنهي^(٢) من غير أنظر في شيء سوى ذلك ، وهو — بلا شك — طاعة للأمر وامتثال لما أمر لا داخلة فيه . وإما الى ما فهم من الأمر من أنه عبد استعبد له سيده في سخرة عبيده ، فجعله وسيلة وسببا الى وصول حاجاتهم اليهم كيف يشاء . وهذا أيضا لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر ، فهو عامل بمحض العبودية ، مسقط لحظه فيها ، فكان السيد هو القائم له بحظه . بخلاف العامل لحظه فإنه لما لم يبق بذلك من حيث مجرد الأمر ، ولا من حيث فهم مقصود الأمر ، ولكنه قام به من جهة استجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فهو إن امتثل^(٣) الأمر فمن جهة نفسه ،

(١) أي فهو وإن كان عمله موافقا لقصد الشارع ولم يخالفه ، إلا أنه لم يراع ذلك في عمله حتى يكون خارجا عن داعية هواه . أي أنه لم يعمل التفتاتا لمقتضى خطاب الشارع أمراً أو نهياً أو إذناً ، بل بمقتضى مجرد حاجته هو وداعية شهوته بقطع النظر عن الخطاب

(٢) لم يذكر هنا ما يتعلق بالمباح فيقول : أو توجهه للخطاب بالأذن . وقد ذكر الأذن في الوجه الأول ، واحتجنا فيه الى التكلف لتصحيح الكلام بجعله داخلا في المقاصد الأصلية . على أنه في الأول أيضا عند قوله (فإذا اكتسب الانسان امتثالا للأمر الخ) لم يذكر الأذن . ومحصل الفرق بين هذا الوجه وما قبله أنه جعل هناك حكمة الأمر احيا النفوس واماطة الشرور عنها . وهنا جعل الحكمة أنه عبد سخره سيده في مصلحة عبيده وجعله وسيلة لايصال حاجاتهم اليهم ولم يقل هنا (انه يكون مقدما) بل قال (فكان السيد هو القائم له بحظه) فهل يعتبر هذا وذلك فيما به التنابذ بين الوجهين ؟ تأمل

(٣) هو بهذا المعنى يكون فعله فعلا لمباح بدونية لشيء سوى حظه . ومثل هذا لا يقال فيه إنه امتثل الأمر . بل واقعه . لأن الامتنال يحتاج للقصد والنية ويدل عليه قوله (والتعبد بذلك متف)

إذ أروعت المقاصد الأصلية في العمل فلا أشكال في صحته، وهو أقرب للإخلاص ١٩٩

فالإخلاص على كماله مفقود في حقه، والتعبد بذلك العمل منتف : وإن لم يمثل الأمر فذلك أوضح في عدم قصد التعبد، فنلا عن أن يكون مخلصاً فيه . وقد يتخذ الأمر والنهي عاديّن لأعباديّن ، إذا غلب عليه طلب حظه . وذلك قدس ووجه ثالث وهو أن القائم على المقاصد الأول قائم بمسب ، ثقل جداً ، وحمل كبير من التكليف لأشيت تحته طالب الحظ في الغالب ، بل يطلب حظه بما هو أخف ، وسبب ذلك أن هذا الأمر ^(١) حالة داخلية على المكلف شاء أو أبى ، يهّدي الله إليها من اختصه بالتقريب من عباده . ولذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكليف . وقد قال تعالى : (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا) فثقل هذا لا يكون إلا مع اختصاص زائد . بخلاف طالب الحظ فانه عامل بنفسه . وغير مستوين فاعل بر به وفاعل بنفسه . فالأول محمول ، والثاني عامل بنفسه . فلذلك فلما تجدد صاحب حظ يقوم بتكليف شاق . فإن رأيت من يدعى تلك الحال فاطلبه بمطالب أهل ذلك المقام ، فإن أوفى به فهو ذاك ، وإلا علمت أنه متقول فلما ثبتت عند ما ادعى . وإذا ثبت أن صاحب المقاصد الأول محمول ، فذلك أثر من آثار الإخلاص ، وصاحب الحظ ^(٢) ليس بمحمول ذلك الحمل إلا بمقدار ما نقص عنده حظه . فإذا سقط حظه ثبت قصده في المقاصد الأول ، وثبت له الإخلاص ، وصارت أعماله عبادات

فإن قيل : فنحن نرى كثيراً ممن يسعى في حظه وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين . بل قد جاء عن سيد الرسلين صلى الله عليه وسلم أنه كان يحب الطيب والنساء والحلواء والعسل ، وكان تعجبه التراجع ويستعذب له الماء ، وأشبه ذلك (١) هو القيام على المقاصد الأول . وقوله (الأول محمول) أى له - ممل وباعث قوى من جهة سيده ، يخفزه على القيام بمشاق الأعمال فيستريح لها (٢) أى الذى خلط في عمله بين الحظ وبين الالتفات الى الامتثال ، ليس له من هذا المقام الا بمقدار قلة مراعاته للحظ . وسيقول في آخر الفصل (وأن المقاصد التابعة أقرب الى عدم الاخلاص ولا أنفيه)

٢٠٠ النوع الرابع مقاعد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الخامسة)

مما هو اتباع لحظ النفس ؛ إذ كان لا يمتنع ما يشبهه من الحلال ، بل كان يستعمله إذا وجده . وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين ، وهو أتقن الخلق وأزكاهم ، وكان خالقهم القرآن . فهذا في هذا الطرف . ونرى أيضاً كثيراً ممن يسقط حظ نفسه ، ويعمل لغيره أو في مصالح العباد بمقتضى ما قدر عليه صادقاً في عمله ، ومع ذلك فليس له في الآخرة من خلاق ؛ ككثير من رهبان الصاري وغيرهم ، ممن تهتد واقطع عن الدنيا وأهلها ، ولم يلتفت إليها ولا أخطرها بباله ، وأخذ العبادة والسعي في حوائج الناس دأباً وعادة ، حتى صار في الناس آية ، وكل ما يعمل به مبنى على باطل شخص ، وبين هذين الطرفين وسائط لا تحصى تقرب من الفريقين فالجواب من وجهين :

(أحدهما) أن ما زعمت ظواهر . وغايات الأمور قد لا تكون معلومة . فانظر ما قاله الإسكاف في فوائد الأخبار في قوله عليه الصلاة والسلام : « حُبِّبَ إِلَىَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ » ^(١) « يُلْجُ لَكَ مِنْ ذَلِكَ الْمَطْلَعُ خَلْفُ مَا تَوَهَّمْتَ مِنْ طَلَبِ الْحِظِّ الصَّوْفِ إِلَى طَلَبِ الْحَقِّ الصَّوْفِ . ويدل عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة ، وهي أعلى العبادات بعد الإيمان ، وهكذا يمكن أن يقال في سواها . وأيضاً فإن لا يلزم من حب الشيء أن يكون مطلوباً بحظ ؛ لأن الحب أمر باطن لا يملك . وإنما ينظر فيما ينشأ عنه من الأعمال فمن أين لك أنه كان عليه الصلاة والسلام يتناول تلك الأشياء لجرد الحظ ، دون أن يتناوله من حيث الأذن ؟ وهذا هو عين البراءة من الحظ . وإذا تبين هذا في القدوة الأعظم صلى الله عليه وسلم تبين نحوه في كل مقتدى به ممن اشتهرت ولايته

وأما الكلام عن الرهبان فلأنها مجردة من الحظ ، بل هي عين الحظ واستهلاك في هوى النفس ، لأن الإنسان قد يترك حظه في أمر إلى حظ هو أعلى منه ؛ كما ترى الناس يبذلون المال في طلب الجاه لأن حظ النفس في الجاه أعلى ،

إذا روعيت المقاصد الأصلية في العمل فلا إشكال في صحته، وهو أقرب للإخلاص ٣٠١

ويبدلون النفوس في طلب الرياسة حتى يموتوا في طريق ذلك . وهكذا الرهبان قد يتركون لذات الدنيا للذة الرياسة والتعظيم فانها أعلى . وحفظ الذكر والتعظيم والرياسة والاحترام والجاه القائم في الناس من أعظم الحطوط التي يستحق متاع الدنيا في جنبها . وذلك أول^(١) منهي في مسألتنا . فلا كلام فيمن هذا شأنه .

وبذلك قالوا حب الرياسة آخر ما يخرج من رؤوس العديدين . وصدقوا

(والثاني) أن طلب الحطوط قد يكون مبرراً من الحطوط ، وقد لا يكون . كذلك . والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولاً إما أن يكون أمر الشارع ، أولاً . فإن كان أمر الشارع فهو الحظ المبرأ المنزه ؛ لأن نفسه عنده تنزلت منزلة غيره . فيكون في مصالح غيره مبرراً عن الحظ ، كذلك يكون في مصالح نفسه وذلك يقتضي القصد الأول ، وهذا شأن من ذكر في السؤال . ولا يبد مثل هذا حظاً ولا سعياً فيه بحسب القصد ؛ لأن القصد التابع إذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعاً من فروعه ، فله حكمه ، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول فإنه ينسعى في الحظ . وليس ما نحن فيه هكذا

وأما شأن الرهبان ومن أشبههم فقد يتفق لهم هذه الحالة وإن كانت فاسدة الوضع ، فينقطعون في الدوامع والديارات ، ويتركون الشهوات واللذات ، ويستقلون حظوظهم في التوجه إلى معبودهم ، ويعملون في ذلك غاية ما يمكنهم من وجوه التقرب إليه ، وما يظنون أنه سبب إليه ، ويعاملونه في الخلق وفي أنفسهم حسبما يفعله الحق في الدين حرقاً بحرف . ولا أقول إنهم غير مخلصين ، بل هم مخلصون إلى من عبدوا ، ومتوجهون صدقاً إلى من عاملوا . إلا أن كل ما يعملون مردود عليهم ، لا ينفعهم الله بشيء منه في الآخرة ؛ لأنهم بنوا على غير أصل (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ تَتَلَوَّى آرَاءَ حَامِيَةٍ) والعياذ بالله

ودونهم في ذلك أهل البدع والضلال من أهل هذه الأمة . وقد جاء في الخوارج

(١) لأنه أشد بواعث الهوى الذي وضعت الشريعة لإخراج العبد من رقبته

٢٠٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة الامثال (السأفة الخامسة . فصل)

ما علمت من قوله عليه الصلاة والسلام في ذى الخويصرة : « دَعَا فَإِنْ لَهُ أَحِبَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ » الحديث ^(١) ! فأخبر أن لهم عبادة تستعلم وحالا يستحسن دأهره ، لكنهم ينى على غير أصل ، فلذلك قال فيهم : « يَمُرُّ قَوْمٌ مِنَ الدِّينِ كَأَنَّهُمْ قُرَى السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ » وأمر عليه الصلاة والسلام يقتلهم ^(٢) . ويوجد في أهل الأهواء من هذا كثير

وعلى الجملة فالإخلاص في الأعمال إنما يصح خلوصه من أطراح الحظوظ ^(٣) لكنه إن كان مبنياً على أصل صحيح كان منجياً عند الله ، وإن كان على أصل فسد فساد . ويتفق هذا كثيراً في أهل الحجة . فمن طالع أحوال المحبين رأى أطراح الخطوط وإخلاص الأعمال لمن أحبوا . على أنهم الوجهة التي تهيئ من الإنسان فإذا قد طهر أن البناء على المقاصد الأصلية أقرب إلى الإخلاص ، وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدمه . ولا أتفیه

فصل

ويظهر من هنا أيضاً أن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكاف كلها عبادات ، كانت من قبيل العبادات أو العادات ؛ لأن المكاف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا ، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم ، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل ، ويترك إذا طلب منه الترك . فهو أبداً في إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المالح باليد ، واللسان ، والقلب .

(١) رواه البخارى في كتاب استنابة المرتدين

(٢) هذا دليل على أن معنى مروقهم من الدين خروجهم من أصل الاسلام ، لا مطلق المعصية . فلا وجه لتردد بعضهم هنا

(٣) أى إنما يصح خلوص الاخلاص وكاله بسبب أطراح الحظوظ . وما بقى للحظ رائحة فليس الاخلاص كاملاً . في أى عمل فرضته

مراعاة المقاصد الأصلية تصيير العمل عبادة وإن كان عادة ٢٠٣

أما باليد فظاهر في وجوه الإعانات .

وأما باللسان فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيما هم عليه مطيعين لعاشرين ،
وتعليم ما يحتاجون إليه في ذلك من إصلاح المقاصد والأعمال ، وبالأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر ، وبالدعاء بالاحسان لحسنهم والتجاوز عن سيئهم
وبالقلب لا يضر لهم شراً ، بل يعتقد لهم الخير ، ويعرفهم بأحسن الأوصاف
التي اتصفوا بها ولو بمجرد الإسلام ، ويمظلمهم ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم ، إلى غير
ذلك من الأمور القلبية المتعلقة بالعباد

بل لا يقتصر في هذا على جنس الانسان ولكن تدخل عليه الشفة على
الحيوانات كلها ، حتى لا يعاملها إلا بالتي هي احسن ، كإدله عليه قوله عليه
الصلاة والسلام : « في كل ذي كبد رطبة أجر » ^(١) وحديث تعذيب المرأة
في هرة ربعتها ^(٢) ، وحديث « إن الله كتب الإحسان على كل مسلم . فإذا
قتلتهم فأحسنو القتلة » الحديث ^(٣) . إلى أشباه ذلك

فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل في هذه الأمور في نفسه امتثالاً لأمر ربه ،
واقتراناً بنبية عليه الصلاة والسلام . فكيف لا تكون تصاريف من هذه سبيله
عبادة كلها ؟ بخلاف من كان عاملاً على حظه ، فإنه إنما يلتفت إلى حظه أو ما كان
طريقاً إلى حظه . وهذا ليس بعبادة على الإطلاق ، بل هو عامل في مباح إن لم
يحل بحق الله أو بحق غيره فيه . والمباح لا يتعبد إلى الله به . وإن فرضناه قام على

- (١) رواه البخاري بلفظ (دات كبد) وراه بلفظ البخاري في رموز الحديث
عن أحمد وأبي يعلى والطبراني والبيهقي والضياء المقدسي في المختارة والغبوي عن
عن سراقه بن مالك ، واحد عن ابن عمر ، والحاكم عن سراقه أخى كعب
- (٢) رواه احمد والبخاري ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة ، والبخاري عن ابن عمر
- (٣) رواه الجامع الصغير عن احمد ومسلم وأصحاب السنن الاربع (ان الله
كتب الاحسان على كل شيء . الخ . . .)

حظه من حيث أمره الشارع ، فهو عبادة بالنسبة إليه خاصة . وإن فرضته كذالك .
فهو خارج عن داعية حظه بتلك النسبة

فصل

﴿ ومن ذاك ﴾ أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب
إلى أحكام الوجوب ؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب ، من حيث كانت
حفظاً للأموال الضرورية في الدين المراجعة باتفاق . وإذا كانت كذلك صارت
الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة . وقد تقدم أن غير الواجب
بالجزء يصير واجباً بالكل ، وهذا عامل بالكل ^(١) فيما هو مندوب بالجزء أو
مباح يختل النظام باختلاله . فقد صار عاملاً بالوجوب .

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئي ، والجزئي لا يستلزم
الوجوب ، فإلبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب . فقد يكون العمل مباحاً
إما بالجزء ، وإما بالكل والجزء معاً ، وإما مباحاً بالجزء مكروهاً أو ممتنعاً بالكل .
وبين هذه الجمل في كتاب الأحكام

فصل

﴿ ومن ذاك ﴾ أن المقصد الأول إذا تمحراه المكلف يتضمن القصد إلى كل
ما قصده الشارع في العمل ، من حصول مصلحة أو درء مفيدة ؛ فإن العامل به
إنما قصده تلبية أمر الشارع ، إما بعد فهم ما قصد ، وإما مجرد امتثال الأمر . وعلى
كل تقدير فهو قاصد ما قصده الشارع . وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد
(١) أي عامل يقصد الأمر الكلي ، وهو إقامة المصالح العامة للناس . لا
لخصوص نفسه . سواء أ كان الفعل الجزئي مندوباً أم كان مباحاً يختل النظام
إذا اختل

(فصل) وهي أجمع لمقاصد الشارع ، فالثواب عليها أجزل ٢٠٥

وأولها ، وأنه نور صرف لا يشوبه غرض ولا حظ ، كان المتأني له على هذا الوجه
آخذاً له زكياً واثياً كاملاً ، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع . فهو حر أن
يترتب الثواب فيه للكلف على تلك النسبة

وأما التقصد التابع فلا يترتب عليه ذلك كله ؛ لأن أخذ الأمر وانتهى
بالحظ أو أخذ العمل بالخط ، قد قصره قصد الخط عن الإلحاق ، وخص بمحموده ، فلا
ينقض نهوض الأول

شاهدة قاعدة « الأعمال بالنيات » . وقوله عليه الصلاة والسلام : « الخيل
لرجل أجرٌ ورجلٌ سترٌ ، وعلى رجلٍ وزرٌ » . غاما التي هي له أجر
فرجلٌ ربطها في سبيل الله فأطال لها في مرسٍ أو روضةً ، فما أصابت في
طيلها ذلك من المرسٍ أو الروضة كان له حسنات ؛ ولو أنها قطعت طيلها ذلك
عاستفت شرفاً أو شرفين كانت آثارها وأرواؤها حسنات له ؛ وله أنها ، ربت بنهر
فشربت منه لم يرد أن يسقى به كان ذلك له حسنات ^(١) فهي له أجر في هذا الوجه
من الحديث لصاحب القصد الأول ؛ لأنه قصد بارتباطها بسبيل الله . وهذا عام
غير خاص ، فكان أجره في تصرفاته عاماً أيضاً غير خاص . ثم قال عليه الصلاة
والسلام . « ورجلٌ ربطها قنْيَاً وتمفقا ولم ينس حق الله في رباطها ولا طهورها
فهي له سترٌ » فهذا في صاحب الخط المحمود ؛ لما قصد وجهاً خاصاً وهو حفظه
كان حكمها مقصوراً على ما قصد ، وهو الستر . وهو صاحب القصد التابع . ثم
قال عليه الصلاة والسلام : « ورجلٌ ربطها نخراً ورياءً ونواءً لأهل الإسلام ^(١)
فهي على ذلك وزرٌ » فهذا في الخط المذموم المستمد من أصل متابعة الهوى ، ولا
كلام فيه هنا .

ويجوز مجرى العمل بالتقصد الأول الاقتداء بأفعال رسول الله صلى الله عليه

(١) رواه في الجامع الصغير عن مالك والشيخين واحمد والترمذي والنسائي وابن

ماجه عن أبي هريرة

٢٠٦ (فصل) ولذلك كانت كمائر الذنوب في مخالفة المقاصد الأصلية

وسلم ، أو بالصحابة أو النجسين : لأن مقصدوا يشملهم قصدُ المقتدى في الاقتداء .
وشاعده الإحابة في النية على نية المقتدى به : كما في قول بعض الصحابة في إحرامه :
« بنا أحرم به رسول الله صلى الله عليه وسلم » فكان حجة في الحكم كذلك يكون
في غيره من الأعمال

فصل

هو ومن ذلك به أن العمل على المقاصد الأصلية يصير الطاعة أعظم ، وإذا
خولفت كانت معيبتها أعظم

أما الأول فلأن العامل على وفقها عامل على الإصلاح لجميع الخلق والرفع
عنهم على الإطلاق ؛ لأنه إما قصد لجميع ذلك بالفعل ، وإما قاصر نفسه على امتثال
الأمر الذي يدخل تحت قصده كل ما قصده الشارع بذلك الأمر . وإذا فعل
جوزى على كل نفس أحيائها ، وعلى كل مصلحة عامة قصدها ، ولا شك في عظم
هذا العمل ؛ ولذلك كان من أحياء النفس فكأنما أحيى الناس جميعاً ، وكان العالم
يستغفر له كل شيء حتى الحوت في الماء ؛ بخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه فإنه يبالغ
ثوابه مبلغ قصده ، لأن الأعمال بالنيات . فمتى كان قصده أعم كان أجره أعظم .
ومتى لم يعم قصده لم يكن أجره إلا على وزن ذلك . وهو ظاهر .

وأما الثاني فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام ، وهو مضاد
للعامل على الإصلاح العام . وقد مر أن قصد الإصلاح العام يعظم به الأجر ،
فالعامل على ضده يعظم به وزره . ولذلك كان على ابن آدم الأول كفل من
وزر كل من قتل النفس المحترمة ، لأنه أول من سن القتل ، وكان من قتل النفس
فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها :

فصل

ومن هنا تظهر قاعدة أخرى : وهي أن أصول الطاعات وجوبها إذا تجمعت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية . وكذا أثر الذنوب إذا اعتبرت وجدت في مخالفتها . ويتبين لك ذلك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها ، وما ألحق بها قياساً : فإنك تجد مطرداً إن شاء الله

المسألة السادسة

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة فلا يعلن أن تصاحبه المقاصد الأصلية ، أولاً . وأما الأول فعمل بالأمثال بلا إسكان^(١) ، وإن كان سميّاً في حفظ النفس وأما الثاني فعمل بالحظ والهووى مجرداً

والمصاحبة إما بالفعل : ومثاله أن يقول مثلاً : هذا المأكول ، أو هذا الملبوس ، أو هذا الملبوس ، أو هذا الملبوس ، أباح لي الشرع الاستمتاع به ، فأنأستمتع^(٢) بالمباح وأعمل باستجلا به لأنه مأذون فيه . وإما بالقوة ؛ ومثاله أن يدخل في السبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه ، لكن نفس الأذن لم يخطر بباله ، وإنما خطر له أن هذا يتوصل إليه^(٣) من الطريق القلاني . فاذا توصل إليه منه فهذا في الحكم كالأول ، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحاً ؛ إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى . ويجزى غير^(٤) المباح مجراه في الصورتين

(١) سيأتى استشكله . إلا أن يقال إن هذا منه نبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للاشكال في نظره

(٢) أى يقضى شهوة نفسه لأنه مأذون فيه : فقد جمع بين الأمرين كما ترى

(٣) أى فتخيره للطريق المباح من بين الطرفين . وتحريمه عنه . ما جاء إلا من

وجه التفاته لاذن الشارع فيكون في قوة القول المذكور

(٤) وهو المندوب

٢٠٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة السادسة)

فإذا تقرر هذا فيبان كونه عاملاً^(١) بالحظ والامتنال أمران :
 ١- أحدهما : أنه لو لم يكن كذلك ، لم يجوز^(٢) لأحد أن يتصرف في أمر
 عاды حتى يكون القصد في تصرفه مجرد امتثال الأمر ؛ من غير سعى في حظ
 نفسه ولا قصد في ذلك ؛ بل كان ينتفع^(٣) المضطر أن يأكل الميتة حتى يستعصر
 هذه النية ويعمل على هذا القصد المجرد من الحظ . وهذا غير صحيح باتفاق . ولم
 يأمر الله تعالى ولا رسوله بشيء من ذلك ، ولا نهى عن قصد الحطوط في الأعمال
 العادية على حال ، مع قصد الشارع للإخلاص في الأعمال وعدم التشرىك فيها ،
 وأن لا يلحظ فيها غير الله تعالى . فدل على أن القصد للحظ في الأعمال إذا كانت
 عادية لا ينافي أصل الأعمال

فإن قيل : كيف يتأتى قصد الشارع للإخلاص في الأعمال العادية وعدم
 التشرىك فيها ؟

قيل : معنى ذلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع ، لا يقصد بها عمل
 جاهلي ، ولا اختراع شيطاني ، ولا تشبه بغير أهل الملة ؛ كشرب الماء أو العسل
 في صورة شرب الخمر ، أو أكل ما صنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصراني وإن صنعه
 المسلم ، أو ما ذبح على مضاهاة الجاهلية ، وما أشبه ذلك مما هو نوع من تعظيم الشرك .
 كما روى ابن حبيب عن ابن شهاب أنه ذكر له أن إبراهيم بن هشام بن اسمعيل
 الخزومي أجرى عينا ، فقال له للهندسون عند ظهور الماء : لو أهرقت عليها دماً
 كان أحرق أن لا تفيض ولا تهور فتقتل من يعمل فيها . فنحر جزائر حين أرسل
 الماء فجري غلظاً بالدم ، وأمر فصيح له ولأصحابه منها طاماً ، فأكل وأكلوا ،
 (١) أي في صورتين . والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد
 الأصلية ، وأن ذلك لا يكون اتباعاً للهوى

(٢) لأنه لا يكون انغماساً في اتباع الهوى المنهى عنه ، لأن مصاحبة الحظ إذا كانت
 مسقطاً لما صاحبها من قصد الامتنال كان ما ذكره لازماً

(٣) أي أو كل الميتة للمضطر من باب الواجب المتعلق بأمر عاды وهو إقامة الحياة

إذ اروعيت المقاصد التابعة مع الأصلية هل يقدح ذلك في الإخلاص؟ ٢٠٩

وقسم سائرهما بين المال فيها . فقال ابن شهاب : بئس والله ما صنع ؛ ما حلّ له
نحوها ولا الأكل منها ؛ أما بلغته أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « نهى ^(١) أن يذبح
للجن » ^(٢) ؟ لأن مثل هذا — وإن ذكر اسم الله عليه — مناه لما ذبح على التعبد
وسائر ما أهل أغير الله به

وكذلك جاء النهي عن « معاقرة الأعراب » ^(٣) وهي أن يتبارى الرجلان فيمقر
كل واحد منهما ، يجاود به صاحبه ، فأكثرهما عقراً أجودهما . نهى عن أكله
لأنه مما أهل لغير الله به . قال الخطابي : وفي معناه ما جرت به عادة الناس من ذبح
الحيوان بحضرة الملوك والرؤساء عند قدمهم للبلدان ، وأوان ^(٤) حوادث يتجدد لهم ،
وفي نحو ذلك من الأمور . وخرج أبو داود ^(٥) : « نهى عليه الصلاة والسلام عن

(١) رواه في كنوز الحقائق للنواوي عن السبق بلفظ (نهى عن ذبائح الجن)
قال المقدسي في كتابه تذكرة الموضوعات (نهى عن ذبائح الجن) فيه عبد الله
ابن أذينة يروي عن ^(٦) المنكرات

(٢) كتب بعض الناظرين هنا أن دعوى رؤية الجن أو التلقي عنهم أو التزوج
بهم أو استحقاقهم . لأن يتقرب إليهم بالذبائح كلها خرافات ومزاعم سخيفة ابتدعت
بعد صدر الإسلام . اهـ . وأقول إن الكلام في رؤية الجن مع كونه نائياً عن المقام
هنا فهو مخالف لما ورد في الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم (أن عفريتاً
من الجن تقلت على البارحة ليقطع صلاتي) وحديث البخاري عن أبي هريرة في حراسة
الزكاة وأنه عليه أن يقرأ آية الكرسي فلا يقربه شيطان حتى يصبح . إلى غير ذلك
(٣) قال في النهاية لابن الأثير وفي حديث ابن عباس (لائناً كلوا من تعاقب الأعراب
خافى لا آمن أن يكون مما أهل به لغير الله) — ثم قال صاحب النهاية : هو عقرم
الابل . كان يتبارى الرجلان في الجود والسخاء ، فيعقر هذا إبلاً ويعقر هذا إبلاً ،
حتى يعجز أحدهما الآخر . وكانوا يفعلونه رياء وسمعة وتفاخراً لا يقصدون به
يوحه الله . شبه بما ذبح لغير الله اهـ

(٤) كذا كريات حوادث الموت الاربعينية والسنية ، وما شال ذلك

(٥) والحاكم أيضاً

الموافقات — ج ٢ — ١٤٣

٢١٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (السألة السادسة)

عن طعام المتبارين أن يؤكل « وهما المتعارضان ليرى أيهما يغلب صاحبه ؟ فهذا وما كان نحوه إنما شرع على جهة أن يذبح على المشروع بقصد مجرد الأكل . فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكا في المشروع ، ولحظاً لغير أمر الله تعالى . وعلى هذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحوم في النيروز ، وقوله فيها إنها مما أهل لغير الله به . وهو باب واسع .

بمعنى والثاني أنه لو كان قصد الحظ مما ينافي الأعمال العادية ، لمكان العمل بالطاعات وسائر المبادات -- رجاء في دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار -- عملاً بغير الحق . وذلك باطل قطعا . فيبطل ما يلزم عنه

أما بيان الملازمة فلأن طلب الجنة أو الهرب من النار سمي في حفظ لا فرق . بنه وبين طلب الاستمتاع بما أباحه له الشارع وأذن له فيه ، من حيث هو حظ ، إلا أن أحدهما عاجل والأخر آجل . والتعجيل والتأجيل في المسألة طردى كالتعجيل والتأجيل في الدنيا لا منسبة فيه . ولما كان طلب الحظ الآجل سائفاً ^(١) كان طلب العاجل أولى بكونه سائفاً .

وأما بطلان الثاني فإن القرآن قد جاء بأن من عمل جورى ، واعملوا بدخلكم الجنة ، واتركوا تدخلوا الجنة ، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار ، ومن يعمل كذا يجز بكذا . وهذا بلا شك تحريك على العمل بمثلوا . فلو كان طلب الحظ قادحاً في العمل لمكان القرآن مذكراً بما يقدح في العمل . وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عنه . وأيضاً فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمثل عن العمل الذي يدخل الجنة ويبعد من النار ، فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظ في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عن قال : (إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ

(١) الأولى أن يقول . ولما كان طلب الحظ الآجل بالطاعات سائفاً ، كان طلب الحظ العاجل بالمعادات أولى بالجواز كما سيشير إليه بقوله (فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات الخ) وهذا في قوة قولنا لكن التالي باطل فيثبت نقض المقدم وهو أن قصد الحظ لا ينافي صحة الأعمال العادية إذا انضم إليه قصد الامثال ولو حكما

إذا وعيت المقاصد التابعة مع الأصلية هل يقدح ذلك في الإخلاص : ٢١١

لوجه الله لا تريد منكم جزاء ولا شكوراً) يقولون : (إنا نخاف من ربنا يوماً عبوساً قمطريراً) وفي الحديث : «مثلكم ومثل اليهود والنصارى كمثل رجل استأجر قوماء إلى آخر الحديث^(١) وهو نص في العمل على الحظ . وفي حديثبيعة الأنصار قولهم للنبي صلى الله عليه وسلم : «استترط لك أنك واشترط لنفسك . فلما اشترطوا قالوا : فإلنا ؟ قال : الجنة » الحديث^(٢) . وبالجلة فوجدنا أكثر من أن يحصى . وجميعه تحريض على العمل بالحظ ، وإن لم يقل : اعمل لكذا ، فقد قال : اعمل يكن لك كذا . فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات فأولى أن لا يكون قادحاً في المادات

(فإن قيل) : بل مثل هذا قادح في العمل ، بالنص والمقول

أما المقول فإن العامل بتصد الحظ قد جعل حظه مقصداً والعمل وسيلة ، لأنه لو لم يكن مقصداً لم يكن مطلوباً بالعمل . وقد فرضناه كذلك . هذا خاف . وكذلك العمل^(٣) لو لم يكن وسيلة لم يطلب الحظ من طريقه . وقد فرضناه أنه يساهل ليحل

(١) رواه البخاري وهو حديث طويل (تيسير)

(٢) قال الزرقاني في شرحه على المواهب نوروى البيهقي بأسناد قوى عن الشعبي ووصله . والطبري عن أبي مسعود الأنصاري قال انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم معه العباس عمه إلى السبعين من الأنصار عند العقبة ، فقال له أبو أمامة . يعني أسد بن زرارة . سل يا محمد لربك ولنفسك ما شئت ، ثم أخبرنا ما لنا من الثواب قال : أسألكم لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً . وأسألكم لنفسي ولا محامي أن تؤوؤوا وتصرونا وتمنعونا مما تمنعون منه أنفسكم . قالوا فإنا قال : الجنة . قالوا : لك ذلك) وأخرجه أحمد من الوجهين جميعاً

(٣) طريق آخر يتوصل به إلى أن العمل وسيلة للحظ وهو أقرب إلى أن يكون طريقاً آخر في التقرير والتصوير فقط ولا يخفى أنه في هذا الإشكال من أوله إلى آخره لم يأخذ فيه سوى العمل والحظ ، ولم يذكر المقصد الأصلي المشارك للحظ الذي قال فيه (فأما الأول فعمل بالامتنال بلا إشكال) فإن الحظ في موضوعنا ليس هو المقصود وحده ، بل معه القيام بالصلحة ودرء المفسدة ، الذي هو غاية لاذن الشارع فيه ، وأخذ المكافئ له من هذه الجهة

٢١٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة السادسة)

به الى غيره ، وهو حظه ، فهو بالنسبة الى ذلك الحظ وسيلة . وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها ، وإنما هي تبع المقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل ، وبحيث لو توصل الى المقاصد دونها لم يتوصل بها ، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار ، بل كانت تكون كالعبث . وإذا ثبت هذا فالأعمال المشروعة^(١) إذا عملت للتوصل بها الى حظوظ النفوس ، فقد صارت غير متعبد بها إلا من حيث الحظ ، فالحظ هو المقصود بالعمل لا التعبد ، فاشبهت^(٢) العمل بالرياء لأجل حظوظ الدنيا من الرياسة والحياه والمال وما أشبه ذلك . والأعمال المأذون فيها^(٣) كلها يصح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها ، فإذا أخذت من جهة الحظوظ سقط كونها متعبدًا بها . فكذلك العمل بالأعمال المأمور بها والتعبد بها كالصلاة والصيام وأشباههما ينبغي أن يسقط التعبد بها . وكل عمل من عادة أو عبادة مأمور به لحظ النفس متعلق به^(٤) فاذا أخذ من ذلك الوجه لا من جهة كونه متعبدًا به سقط كونه عبادة ، فصار مهمل الاعتبار في العبادة ، فيبطل التعبد فيه . وذلك معنى كون العمل غير صحيح

وأيضاً فهذه الأمور أو المنهى بما فيه حظه ، ياليت شعري ما الذي كان يصنع لو ثبت أنه عرى عن الحظوظ ؟ هل كان يلزمه التعبد لله بالأمر والمنهى أم لا ؟ فاذا كان من المعلوم أنه يلزمه ، فللأمور به والمنهى عنه بلا بدٍّ مقصود في نفسه لا وسيلة . وعلى هذا نبه القائل بقوله :

- (١) وهي مافي التزامها نشر المصالح باطلاق ، وفي مخالفتها نشر المفاسد باطلاق
- يعنى ما ليست عبادة بالأصالة ، لأنها موضوع المسألة هنا
- (٢) ولم تكن رياء محضاً . لا تنمع طلب حظه والسعى فيه يضم إلى ذلك غرضه من إقامة المصلحة ودرء المفسدة بدليل أخذهها من جهة الاذن
- (٣) هي نفس الاعمال المشروعة في كلامه
- (٤) أى لا يخلو من حظ لنفس يمكن أن يتعلق به

إذا روعيت المقاصد التابعة مع الأصلية هل يقدح ذلك في الإخلاص ٢١٣

هَبِ الْبُحْثَ لَمْ تَأْتِنَا رِسَالُهُ وَجَاحِمَةُ النَّارِ لَمْ تُضَرَمَ
أَلَيْسَ مِنَ الْوَاجِبِ الْمُسْتَحَقُّ ثَلَاثَةُ الْعِبَادِ عَلَى النِّعَمِ؟
ويعني بالوجوب بالشرع ، فإذا جعل وسيلة أخرج عن مقتضى الشرع ،
وصار العمل بالأمر والنهي على غير ما قصد الشارع . والقصد المخالف لقصد الشارع
باطل ، والعمل المبني عليه مثله . فالعمل المبني على الحظ كذلك
والى هذا فقد ثبت أن العبد ليس له في نفسه مع ربه حق ، ولا حاجة له عليه ،
ولا يجب عليه أن يطعمه ولأن يقيه ولا أن ينعمه ، بل لو عذب أهل السموات
والأرض لكان له ذلك بحق الملك (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) فإذا لم يكن له
إلا مجرد التعبد ، فحقه أن يقوم به من غير طلب حظ ، فإن طلب الحظ بالعمل
لم يكن قائما بحقوق السيد بل يحفظ نفسه

وأما النصوص الدالة على صحة هذا النظر فالآيات والأحاديث الدالة على
إخلاص الأعمال لله ، وعلى أن مالم يخلص لله منها فلا يقبله الله ؛ كقوله تعالى :
(وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) وقوله : (فَنَ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ
فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) وفي الحديث : « أَنَا أَغْنَى
الشِّرْكَاءَ عَنِ الشِّرْكِ » ^(١) وفيه : « فَنَ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجَرْتُهُ إِلَى
اللَّهِ وَرَسُولِهِ . وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهَجَرْتُهُ
إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ » ^(٢) أى ليس له من التعبد لله بالأمر بالمعجزة شيء ؛ فإن كل
أمر ونهى عقل معناه أو لم يعقل معناه ففيه تعبد حسبما يأتي إن شاء الله . فالعامل
لحظه مسقط لجانب التعبد . ولذلك عد جماعة من السلف المتقدمين العامل للأجر
خديماً السوء وعبد السوء . وفي الآثار من ذلك أشياء وقد جمع الأمر كله قوله
تعالى : (لَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ)

(١) رَوَاهُ فِي الْإِسْبَارِ عَنْ مُسْلِمٍ وَتَمَامُهُ (مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِيهِ غَيْرِي تَرَكْتُهُ
وَشَرَكْتُهُ)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٢٩٧)

٢١٤ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة السادسة)

وأيضاً فقد عد الناس من هذا ماهر قادح في الاخلاص ومدخل للشوب في الأعمال . فقال الزمالي : كلُّ حظ من حظوظ الدنيا تستريح اليه النفس ، ويميل اليه القلب قل أو كثر ، إذا تطرق إلى العمل تكدر به صفوه ، وقل به إخلاصه ^(١) .

— قال — والآنسان منهمك في حظوظه و منفوس في شهواته ، قلما ينفك فعل من أفعاله ، وعبادة من عباداته ، عن حظوظ ما وأغراض عاجلة . ولذلك من سلم له في عمره حظرة واحدة خالصة لوجه الله نجا ، وذلك لزم الاخلاص ، وغتر تفتية القلب عن هذه الشوائب . بل الخالص هو الذي لا باعث فيه لإغلب القرب من الله تعالى ثم قال : وإنما الإخلاص تخليص العمل عن هذه الشوائب كلها قليتها وكثيرها ، حتى يجرى فيه قصد التقرب ، فلا يكون فيه باعث سواه . قال : وهذا لا يتصور إلا من محبة لله مستهتر ، مستغرق المهمل بالآخرة ، بحيث لم يبق للدنيا في قلبه قرار ، حتى لا يجب الأكل والشرب أيضاً ، بل تكون رغبته فيه كرهته في قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الحياة ، فلا يشتهي الطعام لأنه طعام ، بل لأنه يقويه على العبادة ؛ ويتمنى لو كفى شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل ، فلا يبقى في قلبه حظ في الفضول الزائدة على الضرورة ، ويكون قدر الضرورة مطلوباً عنده لأنه ضرورة دقية ، فلا يكون له هم إلا الله تعالى . فمثل هذا الشخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته . كان خالص العمل صحيح النية في جميع حركاته وسكناته . فلونام مثلاً ليربح نفسه ويقوى على العبادة بعده ، كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين . ومن ليس كذلك فباب الاخلاص في الأعمال كالسدود عليه إلا على سبيل التدور . ثم تكلم على باقي المسألة . وله في الإحياء من هذا المعنى مواضع يعرفها من زاوله . فإذا كان كذلك فالعامل الملتفت

(١) أما كونه إذا شارك طلب الحظ قصد الامتثال يضعف الاخلاص فلا كلام فيه ولكن لا يلزم منه المطلوب وهو بطلانه رأساً

التحقيق أن قصد الحظ الأخرى بالعبادة غير قادح في الإخلاص ٢١٥

إلّا. حظ نفسه على خلاف^(١) ما وقع الكلام عليه

(فالجواب) أن ما تُعبد العباد به على ضربين « أحدهما » العبادات المتعبد بها إلى الله بالأصالة ، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات « والثاني » العبادات الجارية بين العباد التي في الترامها نشر المصالح بإطلاق ، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق . وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم . وهو التسم الديني بالمعقول المعنى . والأول هو حق الله من العباد في الدنيا ، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم

فأما الأول فلا يخفى أن يكون الحظ المطلوب دينياً أو آخرياً فان كان آخرياً فهذا حظ قد أثبتته الشرع حسبما تقدم . وإذا ثبت شرعاً فطلبه من حيث أثبتته صحيح ، إذ لم يتعد ما حده الشارع ، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره ، ولا قصد مخالفته ؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال ، فصار العامل ليقع له الجزاء علاماً لله وحده على مقتضى العلم الشرعي . وذلك غير قادح في إخلاصه ؛ لأنه علم أن العبادة المنجية والعمل الموصل ما قصد به وجه الله ، لا ما قصد به غيره ، لأنه عز وجل يقول : (إِبَادُوا اللَّهَ الْحَقَّائِينَ أُولَئِكَ كَانُوا فِي رِزْقٍ مَعْلُومٍ — إلى قوله : في جنات النعيم) الآية ! فإذا ثبت أن رتب الجزاء على العمل المخلص — ومعنى كونه مخلصاً أن لا يشرك معه في العبادة غيره^(٢) — فهذا قد عمل على وفق ذلك . وطلب الحظ ليس

(١) لم يقل (سقط كونه متعبداً بها) مع أن هذا هو محل الاشكال على أصل المسألة ، بل قال كلاماً بجملاً عاماً يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاماً ، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله (وأيضاً — إلى هنا) . ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الاشكال ، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها وهذا هو الذي دلل عليه قبل قوله (وأيضاً) واستنتج فيه قوله (فالعامل لحظه مسقط بجانب التعبد) ولو أقصر عليه كان أولى ، لأن ما بعده زائد عن الترض

(٢) لأنه لا يقصد مع العبادة شيئاً آخر مطلقاً حتى ما أثبتته الشرع

٢١٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة السادسة)

بشرك ؛ إذ لا يبعد الحظ نفسه ، وإنما يعبد من يده . بذل الحظ المطلوب ، وهو الله تعالى . لكن لو أشرك مع الله من ظن يده . بذل حظ ما من العباد ، فهذا هو الذي أشرك ؛ حيث جعل مع الله غيره في ذلك الطلب . بذلك العمل . والله لا يقبل عملاً فيه شرك ، ولا يرضى بالشرك . وليست سألتنا من هذا فقد ظهر أن قصد الحظ الأخرى في العبادة لا ينافي الإخلاص فيها ، بل إذا كان المبد علماً بأنه لا يوصله إلى حظه من الآخرة إلا الله تعالى ، فذلك باعث له على الإخلاص قوى ، لعله أن غيره لا يملك ذلك

وأيضاً فإن العبد لا ينقطع طلبه للحظ لافي الدنيا ولا في الآخرة ، على ما نص عليه أبو حامد رحمه الله ؛ لأن أقصى حظوظ المحيين التمتع في الآخرة بالنظر إلى محبوبهم ، والتقرب منه ، والتلذذ بمنجاته . وذلك حظ عظيم ، بل هو أعظم ما في الدارين . وهو راجع إلى حظ العبد من ذلك ، فإن الله تعالى غنى عن العالمين . قال تعالى : (وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ، إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) وإلى هذا فإن كون الإنسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر قليل إن وجد ، والله عز وجل قد أمر الجميع بالإخلاص ، والإخلاص البرى عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جداً لا يصل إليه إلا خواص الخواص . وذلك قليل . فيكون هذا المطلوب قريباً من تكليف ما لا يطاق . وهذا شديد

وعلى أن بعض الأئمة قال إن الإنسان لا يتحرك إلا بحظ ، والبراءة من الحظوظ صفة إلهية ، ومن أدعاه فهو كافر . قال أبو حامد : وما قاله حق ؛ ولكن القوم إنما أرادوا به ^(١) — معنى الصوفية — البراءة عما يسميه الناس حظوظاً ، وذلك الشهوات

(١) أى بقولهم (أن البراءة عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرة جداً لا يصل إليها إلا خواص الخواص) أى فهي ممكنة فكيف يقال : من ادعاه كافر ؟ فأبو حامد يجمع بينهما بأن براءة خواص الخواص إنما هي من قصد التمتع المذكور لأهل الجنة من أكل وشرب ولباس وتمتع بحور وما أشبه ، لا كل حظ . ولا الحظ المعروفة بالمنجاة والنظر ونحوها . حظوظ خواص الخواص . فلم يتبرأوا من الحظوظ رأساً ، حتى يشاركونها في وصفه

(فصل) وقصد الحظ الديني بالعبادة مع الامثال إما قادح أو مختلف فيه ٢١٧

الموصوفة في الجنة فقط . فأما التلذذ بمجرد المعرفة والناجاة ، والنظر الى وجه الله العظيم ، فهذا حظ هؤلاء . وهذا لا يبعده الناس حظاً بل يتعجبون منه — قال : هؤلاء لو عرّفوا عما هم فيه من لذة الطاعة والناجاة ، وملازمة الشهود للحضرة الآلية سرّاً وجهراً ، نعم الجنة ، لاستحقروها ولم يلتفتوا اليها ؛ فحركاتهم لحظاً ، وطاعتهم لحظاً ، ولكن حظهم معبودهم دون غيره . هذا ما قال . وهو أثبات لأعظم الخطوط . ولكن هؤلاء على ضربين « أحدهما » من يسبق له امثال أمر الله الحظ ، فإذا أمر أو نهى لم يلبس قبل حضور الحظ ، فهم عاملون بالامثال لا بالحظ . وأصحاب هذا الضرب على درجات ، ولكن الحظ لا يرتفع خطوره على قلوبهم إلا نادراً ، ولا مقال في صحة إخلاص هؤلاء « والثاني » من يسبق له الحظ الامثال ؛ بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهي خطر له الجزاء ؛ وسبق له الخوف أو الرجاء ، فلبس داعي الله ؛ فهو دون الأول . ولكن هؤلاء مخلصون أيضاً ؛ إذ طلبوا ما أذن لهم في طلبه ، وهرّبوا عما أذن لهم في الهرب عنه ، من حيث لا يقدح في الإخلاص عما تقدم

فصل

وإن كان الحظ المطلوب بالعبادات مافى الدنيا فهو قسمان « قسم » يرجع إلى صلاح الهيئة ، وحسن الظن عند الناس ، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله « وقسم » يرجع إلى نيل حظه من الدنيا . وهذا ضربان « أحدهما » يرجع إلى ما يخص الانسان في نفسه مع الغفلة عن مراعاة الناس بالعمل « والآخر » يرجع إلى المراعاة لينال بذلك مالا أو جاهاً أو غير ذلك . فهذه ثلاثة أقسام .

« أحدها » يرجع إلى تحيين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة . فإن كان هذا القصد متبعوا فلا إشكال في أنه رياء ؛ لأنه إيمان به على العبادة قصد الحمد وأن يظن به الخير ، وينجز مع ذلك كونه يصلي فرضه أو فله . وهذان

وإن كان تابعا فهو محل نظر واجتهاد . واختلف العلماء في هذا الأصل ، فوقع

٢١٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة السادسة)

في العتبية في الرجل الذي صلى لله ثم يقع في نفسه أنه يجب أن يعلم ، ويجب أن يُلقى في طريق المسجد ، ويكره أن يأتي في طريق غيره : فكره ربيعة هذا ، وعدّه مالك من قبيل الوسوسة المعارضة للإنسان . أي أن الشيطان يأتي للإنسان إذ سره مرأى الناس له على الخير ، فيقول له إنك لراء وليس كذلك ، وإنما هو أمر يقع في قلبه لا يملك . وقد قال تعالى (وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ حَبَّةً مِّنِي) وقال عن إبراهيم عليه السلام : (وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ) وفي حديث ابن عمر : . وقع في نفسي أنها النحلة فأردت أن أقولها ، فقال عمر : لأن تكون قلتها أحب إلي من كذا وكذا ^(١) وطلب العلم ^(٢) عبادة . قال ابن العربي سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازي العوفي عن قوله تعالى : (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّا) ما بينوا ؟ قال : أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح والطاعات . قلت : ويلزم ذلك ؟ قال : نعم ، لتثبت أمانته ، وتصح إمامته ، وتقبل شهادته ^(٣) . قال ابن العربي : ويقصد به غيره . فهذه الأمور وما كن مثلها تجري هذا الجرى . والغزالي يجعل مثل هذا مما لا يتخلص فيه العبادة .

«والثاني» ما يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه ، مع الغفلة عن مراعاة الغير . وله أمثلة : أحدها الصلاة في المسجد للأمن بالخير ، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مرادة أو مطالعة أحوال . والثاني الصوم توفيراً للمال . أو استراحة من عمل الطعام وطبخه أو احتفاء بالأم يجده ، أو مرض يتوقعه ، أو بطنية تقدمت له . والثالث الصدقة (١) رواه الشيخان : البخاري في كتاب العلم . ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار

(٢) الذي هو موضوع حديث ابن عمر . لأنهم كانوا في مجلسه صلى الله عليه وسلم يسألهم في العلم ومع كونه في مقام عبادة قال : لأن تكون قلتها الخ الذي يؤول إلى أن عمر لم ينش في عبادة ابنه بطلب العلم - ظاهراً هو اعتقاد الفضيلة فيه (٣) إذا كان كذلك لا يكون هذا الحظ إلا المصلحة العامة وتقع الخلق بالقصد الأول ، ويكون ما يرجع إليه هو تابعاً صرفاً

للادة السخاء والتفضل على الناس . والرابع الحج لرؤية البلاد ، والاستراحة من
الأنكد ، أو للتجارة ، أو ليرمه بأهله وولده ، أو إلحاح الفقر . والخامس الهجرة
مخافه الضرر في النفس أو الأهل أو المال . والسادس تعلم العلم ليحتس به عن الظلم .
والسابع الوضوء تبرداً . والثامن الاعتكاف فراراً من السكراء . والتاسع عبادة
المرضى والصلاة على الجنائز ليفعل به ذلك . والعاشر تعليم العلم ليتخلص به من
كرب الصمت ، ويتفرج بلذة الحديث . والحادي عشر الحج ماشياً ليتوفقه الكرام
وهذا الموضوع أيضاً محل اختلاف إذا كان القصد المذكور تابعا لقصد العبادة .
وقد اترنم الغزالي فيها وفي أشباهها أنها خارجة عن الإخلاص ، لكن بشرط أن
يعبر العمل عليه أخف بسبب هذه الأغراض . وأما ابن العربي فذهب الى خلاف
ذلك . وكان مجال النظر في المسألة يلتفت الى انشكاك القصدين أو عدم انشكاكهما ،
فابن العربي يلتفت الى وجه الانشكاك فيصحح العبادات . وظاهر الغزالي الالتفات
إلى مجرد الاجتماع وجوداً ، كان القصدان مما يصح انشكاكهما أولاً . وذلك بناء
على مسألة الصلاة في الدار المنصوبة . والخلاف فيها واقع ، ورأى أصبغ فيها
البطالان^(١) ، فإذا كان كذلك اتجه النظران ، وظهر مغزى المنهيين

على أن القول بصحة الانشكاك فيما يصح فيه الانشكاك أوجه ؛ لما جاء من
الأدلة على ذلك . ففي القرآن الكريم (ليس عليكم جناح أن تتبعوا فضلاً من
ربكم) يعنى في مواسم الحج . وقال ابن العربي في الفرار من الأنكد بالحج
أو الهجرة : إنه دأب المرسلين ، فقد قال الخليل عليه السلام : (إني ذاهب الى
ربي سيئتين) وقال السكيت : (ففررتُ منكم لما حفتكم) وقد كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم جعلت قوة عينه في الصلاة ، فكان يستريح اليها من تعب
الدنيا . وكان فيها نعيمه . والله ، أفيقال إن دخوله فيها على هذا الوجه قاتح فيها ؟

(١) أى مع وجود الانشكاك كما هو رأى الغزالي وقوله (على أن) تأيد لرأى ابن العربي

٢٢٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة السادسة)

« ١٥٤ » . بل هو كمال فيها و باعث على الإخلاص فيها . وفي الصحيح ^(١) : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحج للنرجس . ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء » ^(٢) .

ذكر ابن بشكوال عن أبي علي الحداد قال حضرت القاضي أبا بكر بن زرب نسكا إلى التريحي التعليل ضعف معدته وضعف هضمه ، على ما لم يكن يعهد من نفسه ، بسأله عن الدواء فقال : اسرد الصوم تصالح معدتك . فقال له : يا أبا عبد الله حتى غير هذا رأيي ؟ ما كنت لأعذب نفسي بالصوم إلا لوجهه خالصا ، ولى عادة في الصوم الأسن والجيس لأثقل نفسي عنها . قال أبو علي : وذكرت في ذلك المجلس حديث الرسول عليه الصلاة والسلام — يعني هذا الحديث — وجئت عن إيراد ذلك عليه في ذلك المجلس ، وأحسبني ذاكرته في ذلك في غير هذا المجلس ، فسلم للحديث .

وقد بحث عليه الصلاة والسلام رجلا ليكون رصداً في شعب فقام يصلي ولم يكن قعده بالاقامة في الشعب إلا ^(٣) الحراسة والرصد

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة . ويكفي من ذلك ما يراعيه الإمام في صلاته من أمر الجماعة : كانتظار الداخل ^(٤) ليدرك الركوع معه على ما جاء في

(١) رواه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود والترمذي والنسائي (ترغيب)
(٢) ومثله حديث (إذن تكفي همك) لمن قال له عليه السلام إلى أحب الصلاة عليك أأجعل لك ربح صلاتي ، إلى أن قال : أجعل لك صلاتي كلها . فإذا راعى ذلك في صلاته كان من هذا القبيل . ومنه ما ورد في الاستغفار (استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا) الآية فيها ترتب حظ دنوي بل حظوظ على الاستغفار . وهو عبادة

(٣) لا يريد حقيقة الحصر كما هو ظاهر

(٤) هل الانتظار لأدراك الداخل للركوع أمر دنوي ؟ أم هو تكميل العبادة ؟ ومثله يقال في التخفيف في المسائل بعد دليل الحديث الآخر (بخانة أن تفتن أمة) وقتها شغلها عن الصلاة

الحديث ، وما لم يعمل به مالك ^(١) فقد عمل به غيره ، وكل تخفيف لأجل الشيخ والضعيف وذو الحاجة ، وقوله عليه الصلاة والسلام « إِنِّي لَأَسْمَعُ بَكَاءِ الدُّبِّيِّ » الحديث ^(٢) ، وكرد السلام ^(٣) في الصلاة وحكاية المؤذن ، وما أشبه ذلك مما هو عمل خارج عن حقبة الصلاة ، مفعول فيها مقصود يشرك قصد الصلاة ، ومع ذلك فلا يقدح في حقيقة إخلاصها

بل لو كان شأن العبادة أن يقدح في قصدها قصد شيء آخر سواها ، لقدح فيها مشاركة القصد الى عبادة أخرى ؛ كما إذا جاء المجد قاصدا للتغلب فيه ، وانتظار الصلاة ، والكف عن اذابة الناس ، واستغفار الملائكة له ؛ فإن كل قصد منها شأب غير وأخرجه عن إخلاصه عن غيره . وهذا غير صحيح باتفاق . بل كل قصد منها صحيح في نفسه وان كان العمل واحدا ؛ لأن الجميع محمود شرعاً . فكذا كل ما كان غير عبادة من المأذون فيه ، لا شترأ كهما في الإذن الشرعي . فحفظ النفس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات ، الا ما كان بوضعه منافيا لها ؛ كالحديث والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك ، أما ما لا منافاة فيه فكيف يقدح القصد اليه في العبادة ؟ هذا لا ينبغي أن يقال . غير أنه لا ينافي في أن أفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى ، ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب ، فلم يعتد بالعبادة . فإن غلب قصد العبادة فالحكم له ؛ ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد

« والثالث » ما يرجع الى الرأية . فأصل هذا إذا قصد به نيل المال أو الجاه

(١) أي وما يكره عند مالك من انتظار الناخل حالة الركوع فقد قال به غيره

(٢) بقيته (فاتجوز في صلاتي مخافة أن تقع أمه) وقد تقدم برواية أخرى

(ج ٢ - ص ١٤٤)

(٣) وهل رد السلام وحكاية المؤذن أمر دنيوي ؟ نعم هو خارج عن حقيقة الصلاة

إلا أنه ليس دنيويا بل عبادة ، وقوله (بل لو كان شأن العبادة الخ) يفيد أن ما ذكر

قبله ليس عبادة ، وأنه بما نحن فيه من مشاركة أمر دنيوي لقصد العبادة . وهو كما ترى

٢٢٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المألة السادسة)

فهو الرياء المذموم شرعاً . وأدعى ما في ذلك فعل المنافقين الداخلين في الاسلام طمعاً . بقصد إحراز ثمتهم وأموالهم . وعلى ذلك عمل المرائين العالمين بقصد بيل حطام الدنيا . وحكمه معلوم ، فلا فائدة في الإطالة فيه

فصل

بسم وأما الثاني فهو أن يكون العمل إصلاحاً للعادات الجارية بين العباد : كالنكاح والبيع والإجارة ، وما أشبه ذلك من الأمور التي علم فساد الشارع إلى القيام بها لمصلح العباد في العاجلة ، فهو حظ أيضاً قد أثبتته الشارع وراعاه ^(١) في الأوامر والنواهي ، وعلم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعه له . وإذا علم ذلك باطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع ، فكان حقاً وصحياً . هذا وجه

وجه ثان أنه لو كان طلب الحظ في ذلك قادحاً في التماسه وطلبه ، لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرها في اشتراط النية والقصد إلى الامثال . وقد انتقوا على أن العادات لا تقتصر إلى نية . وهذا كاف في كون القصد إلى الحظ لا يقدح في الأعمال التي يتسبب عنها ذلك الحظ . بل لو فرضنا رجلاً تزوج ليراني يتزوجه ، أو ليعد من أهل المغاف ، أو ليفير ذلك ، لصح تزوجه ؛ من حيث لم يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيقدح فيها الرياء والسمة ، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى بمجردا

وجه ثالث أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائفاً لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن والسنة ؛ كقوله تعالى : (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم

(١) فلا يأمر إلا بما فيه القيام بالمصلحة . ولا ينهى إلا بما يترتب عليه ضياع المصلحة . والقوانين التي وضعها لسائر المعاملات روعي فيها أنها تقوم بحفظ هذه المصالح والحفظ العاجلة ، وتدرأ المفساد عنها ، والنواهي عما نهى عنه إنما هي لحكمة أنه يجلب المفسد ويضر باستقامة هذه الحظوظ

(فصل) وأما قصد الحظ الدنيوي بالمعادات فهو صحيح أيضاً ٢٢٣

أَزْوَاجًا لِنَسْكُنُوا فِيهَا) وقال : (هُوَ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِمَتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْجِعًا) وقال : (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ) وقال : (وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِنَسْكُنُوا فِيهِ وَلِنَبْتَئُوا مِنْ فَعْلِهِ) وقال (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا) الى آخر الآيات ، الى غير ذلك مما لا يحصى

وذلك أن ما جاء في معرض مجرد التكليف لا يقع النص عليه في معرض الامتنان ؛ لأنه في نفسه كلفة وخلاف للمعادات ، وقطعٌ للأهواء ؛ كالصلوة والصيام والحج والجهاد ، إلا ما نحاذر قوله : (وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ^(١)) بعد قوله : (كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ) بخلاف ما تميل اليه النفوس وتقتضى به الأوطار ، وتفتح به أبواب التمتع والذات النفسانية ، وتسد به الخلفات الواقعة ، من العناء والدواء ودفع المضرات ، وأضراب ذلك ؛ فإن الإتيان بها في معرض الامتنان مناسب ؛ وإذا كان كذلك اقتضى هذا البساط الأخذ بها من جهة ما وقعت المنة بها ؛ فلا يكون الأخذ على ذلك قدحاً في العبودية ، ولا نقصاً من حق الربوبية ؛ لكنهم مطالبون على أثر ذلك بالشكر للذي امتن بها .
وذلك صحيح

فإن قيل : فيلزم على هذا أن يكون الأخذ لما بقصد التجرد عن الحظ قادحاً أيضاً ؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظ والامتنان به . وهذا أيضاً لا يقال به على الإطلاق ، لما تقدم

(١) أى فهو امتنان عليهم بأن يجعل ما يكرهونه خيراً لهم ، وأصل القتال من التكليف المجردة عن الحفظ — يعنى وهذا النوع قابل الوقوع أن يمتن في مقام مجرد التكليف ، وقد يقال : إن هذا لا يحتاج إلى استثناء ، لأن الامتنان بشئ آخر غير نفس المكلف به المجرد عن الحظ ، فليس امتناناً بنفس القتال بل بأنه سبحانه وتعالى تفضل علينا بأن يجعل من المكروه لنا ما كان نوعه خيراً وفائدة عظيمة ، حتى يصير ما نكرهه هو الخير الصرف

فالجواب أن أخذها من حيث تلبية الأمر أو الاذن قد حصل في ضمنه الخط والتبعية ، لأنه إذا ندب إلى التزوج مثلاً ، فأخذَه من حيث الندب على وجه ولم يندب اليه لتركه مثلاً ، فإنَّ أخذَه من هنالك قد حصل له به أخذُه من حيث الخط ؛ لأنَّ الشارع قصد بالنكاح التناسل ، ثم أتبعه آثاراً حسنة من التمتع بالذوات ، والانتمار في نم يتنم بها المكلف كاملة ، فالتمتع بالحلال من جملة مقاصده الشارع ، فكان قصد هذا المقاصد بريئاً من الخط ، وقد انجر في قصده الخط ، فلا فرق بينه وبين من قصد بالنكاح نفس التمتع ، فلا مخالفة للشارع من جهة القصد ؛ بل له موافقتان : موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول ، وهو التمتع ، وموافقة من جهة أن أمر الشارع في الجملة يقتضي اعتبار المكلف له في حسن الأدب ، فكان له تأدب مع الشارع في تلبية الأمر ، زيادة إلى حصول ما قصده من نيل حظ المكلف . وأيضاً ^(١) ففي قصد امثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلي من حصول النسل ، فهو بامثال الأمر مُلَبِّ للشارع في هذا القصد ، بخلاف طلب الخط فقط فليس له هذه الزية

فإن قيل : فطالب الخط على هذا الوجه ملوم ؛ إذ أهمل قصد الشارع في الأمر من هذه الجهة

فالجواب أنه لم يمهله مطلقاً ؛ فإنه حين ألقي ، قاليدَه في نيل هذه المحظوظ للشارع على الجملة ، حصل له بالضمن مقتضى مقاصد الشارع ، فلم يكن قصد المكلف في نيل المحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلي . وأيضاً فالداخل في حكم هذه المحظوظ داخل بحكم الشرط العادي على أنه لم يلد ^(٢) ويتكلف الترية والقيام بمخالص

(١) موافقة ثالثة

(٢) اللاتي بالمقام حذف (لم) أي فالذي يقصد التمتع فقط بالنكاح داخل — ضمناً وبحسب العادة — على أنه سيلد ، ويتكلف ترية الأولاد ، والاتفاق على الزوجات فهو مقاصد ضمناً لمقصد الشارع الاصل من النكاح ، وهو النسل

(فصل) وأما قصد الحظ الدينى بالمعادات فهو صحيح أيضاً ٢٢٥

الأهل والولد ، كما أنه عالم إذا أتى الأمر من بابه أنه ينبغي على الزوجية يوم بمسالحها ، لكن لا يستوى القصدان : قصد الامتثال ابتداء حتى كان الحظ حاصل بالضمن ، وقصد الحظ ابتداء حتى صار قصد الامتثال بالضمن . فثبت أن قصد الحظ في هذا القسم غير قاذح في العمل

فإن قيل : فطالب الحظ إذا فرضناه لم يقصد الامتثال على حال ، وإنما طالب حظه مجرداً ، بحيث لو تأتى له على غير الوجه المشروع لأخذ به ، لكنه لم يقدر عليه إلا بالوجه المشروع . فهل يكون القصد الأول في حقه موجوداً بالقوة أم لا ؟ فالجواب أنه موجود له بالقوة أيضاً ، لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى حظه على غير المشروع ، فرجوعه إلى الوجه المشروع قصد إليه . وقصد الوجه المشروع يتضمن امتثال الأمر ، أو العمل بمقتضى الإذن . وهو القصد الأول الأصلي وإن لم يشعر به على التفصيل . وقد مر بيان هذا في موافقة قصد الشارع . وأما العمل بالحظ والهوى بحيث يكون قصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشارع أو خالفه ، فليس من الحق في شيء . وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر

فإن قيل : أ. كونه عاملاً على قصد المخالفة فظاهر أنه عامل بالهوى لا بالحق ؛ وأما عمله على غير قصد المخالفة فليس عاملاً بالهوى بإطلاق . فقد تبين في موضعه أن العامل بالجهل فيخالف أمر الشارع حكمه حكم الناسي ، فلا يفسد عمله إلى الهوى هكذا بالاعتقادي . وإذا وافق أمر الشارع جهلاً فسيأتي أنه يصح عمله على الجهل . فلا يكون عمله بالهوى أيضاً . وإلى هذا فالعامل بالهوى إذا صادف أمر الشارع فلم يقل قول إنه عامل بالهوى وقد وافق قصده مع مأمراً أتى أن موافقة أمر الشارع تعبير الحظ محموداً

فالجواب أنه إذا عمل على غير قصد المخالفة فلا يستلزم أن يكون موافقاً له ؛

ب. الحالات ثلاث :

٢٢٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة السادسة)

حال يكون فيها قاصداً للموافقة

فلا يخلو أن يصيب باطلاق كالعالم يعمل على وفق ما علم ، فلا إشكال ؛ أو يصيب بحكم الاتفاق ، أو لا يصيب . فهذان قيمان يدخل فيهما العامل بالجهل ؛ فإن الجاهل إذا ط في تقديره أن العمل هكذا ، وأن العمل مأذون فيه على ذلك الوجه الذي دخل فيه ، لم يقصد مخالفة ؛ لكن فرط في الاحتياط لذلك العمل ، فيؤاخذ في الطريق . وقد لا يؤاخذ إذا لم يعد مغرطاً ، ويعني عمله إن كان موافقاً

وأما إذا قصد مخالفة أمر الشارع فسواء في العبادات وافق أو خالف لا اعتبار بما يخالف فيه ، لأنه يخالف القصد باطلاق . وفي العادات ، الأصل إغبار ما وافق^(١)

دون ما خالف ، لأن ما لا تشترط النية في محته من الاعمال لا اعتبار بموافقه في القصد الشرعي ولا مخالفته ، كمن عقد عقداً يقصد أنه فاسد فكان صحيحاً ، أو شرب

جلاً بما يفنه خيراً . إلا أن عليه في قصد المخالفة ذلك الإثم

وأما إذا لم يقصد موافقة ولا مخالفة فهو العمل على مجرد الحظ أو النغلة ، كالعالم ولا يدرى ما الذي يعمل ، أو يدرى ولكنه إنما قصده مجرد العاجلة ، معرضاً عن

كونه مشروعاً أو غير مشروع ، وحكمه في العبادات عدم الصحة ، لعدم نية الامتنال ، ولذلك لم يكلف الناس ولا الفافل ولا غير العاقل . وفي العادات الصحة

إن وافق قصد الشارع ، والا فعدم الصحة

وفي هذا الموضع نظر ، إذ يقال : إن المقصد هنا لما اتنى فالموافقة غير معتبرة لا إمكان الاسترسال بها في المخالفة . وقد يظهر لهذا تأثير في تصرفات المحجور ،

كالطفل والسفيه الذي لا قصد له الى موافقة قصد الشارع في إصلاح المال . فذلك قبل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً وإن وافقت المصلحة ، وقيل بنفوذ ما وافق المصلحة

(١) أي فافعله على نية المخالفة ولكنه صادف موافقة الطريق المشروع كان معتبراً ، أي غير باطل ، فتسحب عليه أحكام الصحيح . وأما إذا صادف مخالفة المشروع فهو باطل لا يأخذ حكم المشروع . وقوله (لأن ما لا تشترط النية الخ) توجيهه لاعتبار

ما وافق مع كونه نواياً للمخالفة

النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة السابعة) ٢٢٧

منها لا مخالفتها ، على تفصيل أصله هذا النظر . وهو أن مطلق القصد الى الحاجة غير منتهض ، فهو بهذا القصد يخالف للشارع ، وقد قال القصد إنما يعتبر بما ينشأ عنه ، وقد نشأ هنا مع عدم القصد موافقة قصد الشارع ، فدفع

فصل

حيث قلنا بالصحة في التصرفات المادية وإن خالف القصد قصد الشارع ، فإن مامضى الكلام فيه مع اصطلاح الفقهاء ، وأما إذا اعتبرنا ماهو مذكور في هذا الكتاب في نوع الصحة والبطالان من كتاب الأحكام ، فكل ماخالف قصد الشارع فهو باطل على الإطلاق ، لكن بالتفسير المتقدم^(١) والله أعلم

﴿ المسألة السابعة ﴾

المطلوب الشرعى ضربان «أحدهما» ما كان من قبيل العادات الجارية بين الخلق ، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية ، التي هي طرق الحفظ العاجلة كالتمرد على اختلافها ، والتصاريف المالية على تنوعها «والثاني» ما كان من قبيل العبادات اللازمة للكفاف ، من جهة توجهه الى الواحد المعبود

﴿فأما الأول﴾ فالنياة فيه صحيحة ، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه ، فيما لا يختص به منها ، فيجوز أن يغرب منابه في استجلاب المعالج له ودرء المفسد عنه ، بالإعانة والوكالة ونحو ذلك مما هو في معناه ، لأن الحكمة التي يطلب بها المكاف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواء ، كالبيع والشراء ، والأخذ والإعطاء ، والإجارة والاستئجار . والخدمة ، والقبض والدفع ، وما أشبه ذلك به ما لم يكن مشروعا لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أو شرعا ، كالأكل والشرب واللبس والسكنى ، وغير ذلك مما جرت به العادات ، وكذلك وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النياة فيها شرعا ، فإن مثل هذا مفروغ من

(١) وهو عدم ترتب الآثار الأخروية عليه من مرجو الثواب

٢٢٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنثال (المسألة السابعة)

النظر فيه ، لأن حكته لا تمتدى صاحبها الى غيره . ومثل ذلك وجوه العقوبات والازدجار ، لأن مقصود الزجر لا يمتدى صاحب الجناية ، ما لم يكن ذلك راجعاً الى المال فإن النيابة فيه تصح . فإن كان دائراً بين الأمر المالى وغيره فهو محال نظر واجتهاد ، كالحج^(١) والكفارات . فالحج بناء على أن المقلب فيه الضميد ، فلا تصح النيابة فيه ، أو المال ، فتصح . والكفارة بناء على أنها زجر فتختص ، أو جبر فلا تختص ، وكالتضحية في الذبح بناء على ما نبى عليه في الحج ، وما أشبه هذه الأشياء .

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلف فلا نيابة ، وإلا صحت النيابة . وهذا القسم لا يحتاج الى إقامة دليل ، لوضوح الأمر فيه .

﴿ وأما الثانى ﴾ فالتعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد ، ولا ينفى فيها عن المكلف غيره . وعمل العامل لا يجتزى به غيره^(٢) ، ولا ينتقل بالقصد اليه ، ولا يثبت إن وهب ، ولا يعمل إن تحمل . وذلك بحسب النظر الشرعى القطعى قلاً وتعليلاً

فالدليل على صحة هذه الدعوى أمور :

﴿ أحدها ﴾ النصوص البالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (ولا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) (وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى) وفى القرآن : (ولا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) فى مواضع . وفى بعضها : (وإن تَدْعُ مِثْقَلَةَ إِلَى خُلْفِهَا لَا يَحْمِلُ)

(١) التمثيل بالحج هنا غير واضح ، لأن تقدير كلامه : ان كان الامر للعادى دائراً بين المال والعقوبة كالكفارات فهو محال نظر . وليس الحج كذلك ، بل هو امر عبادى وفيه نوع ارتباط بالمال ، فاذا تغلب أحدهما روى . ومثله يقال فى الضحية . ولو انه جعل التقسيم إلى ثلاثة أضرب ، فأضاف إلى هذين الضريين ضرباً يدور بين العبادة والامور المادية لكان أوجه

(٢) فصل هذه المعانى وإن كانت متقاربة أو متلازمة لتأتى الأدلة فى الآيات بعدها على طبقها صراحة . فعليك بتطبيق الأدلة على تلك المعانى

في بيان ما يقبل النيابة من الأعمال وما لا يقبلها وما يختلف فيه ٢٢٩

منه شيء ، ولو كان ذا قُرْبَى) ثم قال : (وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ)
وقال تعالى : (وَقُلِ الَّذِينَ كَفَرُوا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا صِدْقَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ
وَمَا هُمْ بِجَائِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ . إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ) وقال : (وَقَالُوا لَئِنْ
أَعْمَلْنَا وَلَكِنْ أَعْمَلْنَا لَكُمْ) وقال تعالى : (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ
وَالْعَصَى يُرِيدُونَ وَجْهَهُ . مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ) الآية !

وأيضاً ما يدل على أن أمور الآخرة لا يملك فيها أحد عن أحد شيئاً : كقوله
(يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا) فهذا عام في نقل الأجور أو حمل الأوزار
ونحوها . وقال : (وَاسْتَوْأَيَوْمًا لَا يُجْزَى وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ ، وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ حَازِرٌ
عَنِ الْوَالِدِ شَيْئًا) وقال : (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا يُجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ
مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ) الآية ؛ إلى كثير من هذا المعنى . وفي الحديث
حين أنذر عليه الصلاة والسلام عشيرته الأقرين : « يا بني فلان إني لا أملك
لكم من الله شيئاً »

والثاني في المعنى وهو أن مقصود العبادات الخضوع لله ، والتوجه إليه ،
والتذلل بين يديه ، والافتقار تحت حكمه ، وعارة القلب بذكره ؛ حتى يكون
العبد بقلبه وحوارحه حاضراً مع الله ، ومراقباً له غير غافل عنه ، وأن يكون ساعياً
في مرضاته وما يقرب إليه على حسب طاقته . والنيابة تنافي هذا المقصود وتضاده ؛
لأن معنى ذلك أن لا يكون العبد عبداً ، ولا المطلوب بالخضوع والتوجه خاضعاً
ولا متوجعاً ، إذا ناب عنه غيره في ذلك . وإذا قام غيره في ذلك مقامه فذلك
الغير هو الخاضع المتوجه . والخضوع والتوجه ونحوها إنما هو اتصاف بصفات
العبودية ، والاتصاف لا يبدو التعفف ولا ينتقل عنه إلى غيره . والنيابة إنما معدة
أن يكون المنوب منه بمنزلة النائب ، حتى يعد المنوب عنه متعففاً بما تعفف به
النائب ، وذلك لا يصح في العبادات كما يصح في التصرفات ؛ فإن النائب إذا أدأ
الدين مثلاً لما قام مقام المدين ، صار المدين متعففاً بأنه مؤد لذنبه ؛ فلا مطالبة

٢٣٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للمثال (المسألة السابعة)

للتعريف بعد ذلك به . وهذا في التمدد لا يتصور ، ما لم يتصف التوب عنه بمثل ما اتصف به النائب . ولا نية إذ ذاك على حال

على الثالث ﷺ أنه لو سمحت النية في العبادات البدنية ^(١) ، لصحت في الأعمال القلبية : كالإيمان وغيره من الصبر والشكر ، والرضى والتوكل ، والخوف والرجاء ، وما أشبه ذلك ؛ ولم تكن التكاليف محتومة على المكلف عيناً ، لجواز النية ، فكان يجوز أمره ابتداء ، على التخير بين العمل والاستدابة ، ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة بالأعيان من الماديات ، كالأكل والشرب ، والوقاع واللباس وما أشبه ذلك . وفي الحدود والقصاص والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر . وكل ذلك باطل بلا خلاف ، من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة . فكذا ذلك سائر التعبدات

وما تقدم ^(٢) من آيات القرآن كلها عمومات لا تحتمل التخصيص ، لأنها

(١) إنما جعلها في الملزوم ومناطق الاستدلال في هذا الوجه — وإن كان الأصل فيما سبق عاماً — لأنها بقطع النظر عن الأدلة هي التي يتوهم فيها ذلك ، ويظهر أثره فيها بالقيام بالنية وعدم القيام بها ، بخلاف القلبية فلا يظهر ذلك فيها ، ولا يعقل فيها النية رأساً ، فلا يعقل أن يقوم أحد عن أحد بالإيمان مثلاً. وقوله (ولم تكن التكاليف إلخ) أي مطلقاً بدنية أو قلبية. وقوله (وكل ذلك باطل) أي اللوازم الثلاثة باطلة ، أي فالملزوم مثلاً وعليه يكون قوله (من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة) راجعاً لمخصوص الدليل الثالث ، أي أن التعبدات مختصة بالمكلف بها كما سبق بيانه فتكون كالعاديات المختصة كالأكل والوقاع مثلاً . فلما كانت هذه لا نية فيها كانت جميع التعبدات لا نية فيها . ويصح أن يعود قوله (وكل ذلك باطل) إلى ما دخل تحت قوله (ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة وفي الحدود وأشباهها) ويكون حذف بطلان اللازم من الدليلين الأولين

(٢) لو قدم هذا على الثاني وهو المعنى ليكون تكميلاً للدليل الأول وهو النصوص لكان أنسب وإن كان وجه تأخره ارتباطه بالاشكال بعده حيث يقول فيه (وتبين أن ما تقدم في الكفاية ليست على العموم)

في بيان ما يقبل النيابة من الأعمال وما لا يقبلها وما يختلف فيه ٢٣١

محكمات نزلت بمكة ^(١) احتجاجاً على الكفار ، ورداً عليهم في اعتقادهم حمل بعضهم عن بعض أو دعواهم ذلك عناداً . ولو كانت تحمل المخصوص في هذا المعنى لم يكن فيها ردٌ عليهم ، ولما قامت عليهم بها حجة ، أما على القول بأن العموم إذا خص لا يبقى حجة في الباقي فظاهر . وأما على قول غيرهم فلتتطرق احتمال التضيق بالقياس أو غيره . وإذا تأمل الناظر العمومات المسكية وجد عامتها ^(٢) عريّة عن التضيق والنسخ وغير ذلك من الأمور المعارضة ، فينبغي لليبس أن يتخذها عمدة في السكليات الشرعية ، ولا ينصرف عنها .

﴿ فإن قيل ﴾ : كيف هذا ؟ وقد جاء في النيابة في العبادات ، واكتساب الأجر . والوزير من الغير ، وعلى ما لم يعمل ، أشياء :

(أحدى) الأدلة البالغة على خلاف ما تقدم ، وهي جملة : منها أن « المِثَّ يُغْدَبُ بِسَكَاةِ الْحَيِّ عَلَيْهِ ^(٣) » وأن « مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً أَوْ سِئَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا أَوْ أُعْلِيَ وَزْرُهَا ^(٤) » وأن « الرجل إذا مات انقطع عمله إلا من ثلاث ^(٥) » وأنه « ما من نفسٍ تقتل ظُلماً إلا كان على ابن آدم الأول كِفْلٌ منها ^(٦) » وفي القرآن : « وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ » وفسر بأن الأبناء يرفعون إلى منازل الآباء وإن لم يبايعوا ذلك بأعمالهم . وفي

(١) أى ما عدا الآية الأخيرة ، فلها من سورة البقرة

(٢) سيأتى لذلك في الأدلة مبسّط واسع شاف . وقوله (الأمور المعارضة) أى العشرة المشهورة التي منها الاضمار والحقيقة والمجاز الخ . والكلام يحتاج إلى دقة في وزنه وتطبيقه . وسيأتى في محله

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا أبا داود

(٤) تقدم (ج ١ - ص ١٤٠)

(٥) (إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة الخ) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا البخاري

(٦) تقدم (ج ١ - ص ١٤٠) وفي لفظه هناك اختلاف عما هنا

٢٢٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة السابعة)

الحديث : « إن فريضة الله أدركت أبا شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يشمت على الزاحفة ، فأجج عنه ^(١) قال : نعم » وفي رواية : « أفرأيت لو كان على أريك دين قضيته ، أكان يجزئه ؟ قالت : نعم . قال : فدع الله أحق أن يقضى ^(٢) » « ومن مات وعليه صوم حرم عنه وليه ^(٣) » وقيل يارسل الله إن أمي ماتت وعليها نذر لم تقدر ، قال : فاقضه عنها ^(٤) » وقد قال بمقتضى هذه الأحاديث كبار العلماء . وجماعة ممن لم يذهب إلى ذلك قالوا بجواز هبة العمل ، وأن ذلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى . فهذه جملة تدل على ما لم يذكر من نوعها ، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم ، فلا تكون صحيحة .

(والثاني) أن لنا قاعدة يرجع إليها غير مختلف فيها ، وهي قاعدة الصدقة عن الغير ، وهي عبادة ؛ لأنها إما تكون صدقة إذا قصد بها وجه الله تعالى وامثال أمره ، فإذا تصدق الرجل عن الرجل أجراً ذلك عن المتصدق عنه وانفع به ، ولا سيما إن كان ميتاً . فهذه عبادة حصلت فيها النيابة . ويؤكد ذلك ما كان

(١) رواه في التيسير (إن فريضة الله على عباده في الحج الخ) عن الستة

(٢) هذه الرواية في الحج اختص بها النساء (راجع النساء جزء ٢ - ص ٥)

ونيل الاوطار (ج ٥ - ص ١١)

قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير :

حديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (فدين الله أحق بالقضاء) متفق على صحته من حديث ابن عباس : أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر ، الحديث ، وله طرق فيها والفاظ مختلفة وفي رواية : جاء رجل فقال : إن أختي نذرت أن تصوم ، وفي رواية النسائي إن أبي مات ولم يصوم . وسأني في الصوم اه (مجموع ج ٥ - ص ٥١١)

(٣) رواه الثبجاني وأبو داود (تيسير)

(٤) (إن أمي ماتت وعليها نذر أفصوم عنها ؟ قال رأيت لو كان على أمك دين قضيته أكان يؤدي ذلك عنها ؟ قالت نعم . قال فصومي عن أمك) أخرجه في التيسير عن الخمسة

من الصدقة فرضاً كالزكاة ، فإن اخراجها عن الفير جائز وجازٍ عن ذلك الفير ،
والزكاة أخية الصلاة ^(١) .

(والثالث) أن لنا قاعدة أخرى متفقاً عليها أو كالتفق عليها ^(٢) ، وهي تحمل
العاقلة للنية في قتل الخطأ ؛ فإن حاصل الأمر في ذلك أن يُتلف زيد فينرم عمرو ،
وليس ذلك إلا من باب النية في أمر تعبدى لا يعقل معناه . ومنه أيضاً نية
الإمام عن المأموم في القراءة وبعض أركان الصلاة مثل القيام ، والنية عنه في
سجود السهو بمعنى أنه يحمله عنه ، وكذلك الدعاء للفير ، فإن حقيقته خضوع لله
وتوجه إليه ، والفير هو المنتفع بمقتضى تلك العبادة ، وقد خلق الله ملائكة عبادتهم
الاستغفار للؤمنين خضوعاً ، ولن في الأرض عموماً ، وقد استغفر النبي صلى الله
عليه وسلم لأبيه حتى نزل : (ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين)
وقال ابن أبي : « لا تستغفرون لك ما لم أنه عنك » حتى نزل : (استغفروا لهم
أولاً تستغفروا لهم ^(٣)) ونزل : (ولا تصل على أحدٍ منهم مات أبداً) الآية ١
وإن كان قد نهى عنه فلم ينه عن الاستغفار لمن كان حياً منهم . وقال عليه الصلاة

(١) جملة خطاية ، يقوى بها الاشكال ليجرى فيها ليس فيه شائبة ماله

(٢) المخالف فيها قليل ، راجع الخلاف في أعلام الموقعين

(٣) فروح المعاني في تفسير الآية أن عبد الله بن عبد الله بن أبي سأل الرسول
عليه الصلاة والسلام أن يستغفر لآبائه فعمل فزول (استغفروا لهم أولاً تستغفروا لهم
ان تستغفروا لهم الآية) قال عليه السلام لا زيدن على السبعين فزول (سواء عليهم
استغفرت لهم الآية) وقال المفسران هذا هو الصحيح الموعول عليه ومقابله أنها في عامة
المنافقين ولم ينقلوا فيما يتعلق بابن أبي قول الرسول لا تستغفرون لك ما لم أنه عنك . إنما
ذكروها فيما يتعلق بابي طالب لما سمع كلام أبي جهل ومن معه في مرض الوفاة ، ولم
يسمع منه صلى الله عليه وسلم فصحه له ، وبقي على دين الجاهلية . فزلت الآية (ما كان
لنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) وعزه الالوسي للبخاري ومسلم وكثير
من الأئمة وهو الصحيح خلافاً لما في بعض الروايات أنها نزلت في أبيه عليه السلام .
وهذا تعلم ما في كلام المؤلف في الآية الأولى والحديث

٢٣٤ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة السابعة)

والسلام . اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون ^(١) ، وعلى الجملة فالدعاء للغير مما علم من دين الأمة ضرورة

(الرابع) أن النياية في الأعمال البدنية غير العبادات ^(٢) صحيحة ؛ وكذلك بعض العبادات البدنية ، وإن كانت واجبة على الانسان عينا ، وكذلك المالية ، وأولها الجهاد ، فإنه جائز أن يستنيب فيه المكاف به غيره بجعل وبغير جعل ، إذا أذن الامام ، والجهاد عبادة . فإذا جازت النياية في مثل هذا فلتجوز في باقي الاعمال المشروعة ، لأن الجميع مشروع

(والخامس) أن مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها ، وقد يجازى الانسان على ما لم يعمل ، خيراً كان الجزاء أو شراً . وهو أصل متفق عليه في الجملة . وذلك ضربان :

« أحدها » المائب النازلة في نفسه وأهله وولده وعرضه ، فإنه إن كانت باكتساب ^(٣) كغفر بها من سيئاته ، وأخذ بها من أجر غيره ، وحمل غيره وزره ، ولم يعمل بذلك ^(٤) ، فضلاً عن أن يحد الله ، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه في المفلس يوم القيامة ^(٥) . وإن كانت بغير اكتساب فهي

(١) أخرجه المناوي في كنوز الحقائق عن البرار
(٢) ليس على نزاع . ولكنه جاء به لتوسيع المجال في الاشكال ، وأنها لكونها مشروعة جازت فيها النياية ، فاذن كل ما كان مشروعاً تجوز فيه النياية ، ومنه العبادات . ولا يخفى عليك أن أهم شيء في هذا الوجه ما يتعلق بالجهاد من جهة كونه عبادة . وأما مجرد مشروعيته التي جاء بها ليكملها كماله للقياس فهي ضعيفة

(٣) أي اكتساب الغير . وقوله (بغير اكتساب) أي بأن كانت من الله محضاً
(٤) لعل الأصل (وإن لم يعلم بذلك) ليثبت مع قوله (فضلاً عن أن يحد الله)
(٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :
أتدرون من المفلس ؟ قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع . فقال (إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ، ويأتي قد شتم هذا ، وقذف هذا ، وأكل مال هذا ، وسفك دم هذا ، وضرب هذا . فيعطى هذا من حسناته . وهذا من

في بيان ما يقبل النية من الأعمال وما يقبلها وما يختلف فيه ٢٣٥

كفارات قطع ، أو كفارات وأجور . وكما جاء فيمن « غرس غرساً أو زرع زرعاً يأكل منه إنسان أو حيوان » أنه له أجر ^(١) ، وفيمن « ارتبط غرساً في سبيل الله فأكَلَ في مَرَجٍ أو رَوْضَةٍ ، أو شرب في نهر أو استنَّ شرباً أو شرفين ، ولم يُرد أن يكون ذلك فهي له حسنات ^(٢) » وسائر ما جاء في هذا المعنى

« والضرب الثاني » النيات التي تتجاوز الأعمال كما جاء : « أن المرء يكتب له قيام الليل أو الجهاد إذا حبسه عنه عُذر ^(٣) » وكذلك سائر الأعمال ، حتى قال عليه الصلاة والسلام في المتمني أن يكون له مالٌ يعمل به مثل عمل فلان : « فُهِمَا في الآخر سواء » وفي الآخر : « فُهِمَا في الوزر سواء » ^(٤) وحديث : « مَنْ همَّ بحسنة فلم يعملها كتبَت له حسنة ^(٥) » « وَالسُّلَيْمَانُ يَلْتَقِيَانِ بِسَفِينِمَا »

حسانته . فان ثبتت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرح عليه ، ثم يطرح في النار) رواه مسلم والترمذي وغيرهما — (ترغيب)

(١) (تقدم ج ١ — ص ٢١٢)

(٢) لعلها رواية بالمعنى . وإلا . فما تقدم له في الفصل الثاني من المسألة الخامسة يقتضى أن قوله (ولم يرد ذلك) راجع إلى خصوص الشرب ، نعم إن ذلك هو مناط الاشكال ، لأنه لو قصد شيئاً من ذلك لم يكن فيه ما يعترض به هنا

(٣) روى مالك وأبو داود والنسائي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (ما من امرئ تكون له صلاة ليل فيغلبه عليها نوم إلا كتب له أجر صلاته ، وكان نومه عليه صدقة) وروى مسلم عن جابر (إن بالمدينة لرجلاً ما سرتهم مسيرة ولا قطعهم وإذا إلا كانوا معكم . حبسهم المرض) وروى البخاري مثله بخلاف يسير في بعض لفظه . وفي رواية أخرى لمسلم عن وكيع ذكر فيها (إلا شركوك في الأجر)

(٤) أخرجه في الترغيب عن ابن ماجه . وفيه رواية أخرى عن احمد والترمذي

بلفظ (فأجرهما سواء . ووزرهما سواء)

(٥) جزء من حديث رواه الشيخان

٢٣٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة السابعة)

الحديث ^(١) الى غير ذلك من الأدلة المالة على عدّ المكلف بمجرد النية كالعامل نفسه في الأجر والوزر . فإذا كان كالعامل وليس بمعامل ولا عمل عنه غيره ، فأولى ^(٢) أن يكون كالعامل اذا استتاب غيره على العمل

فالجواب ❦ أن هذه الأشياء وإن كان منها ما قال بعض العلماء فيه بصحة النيابة ، فإن للنظر فيها متسعا

أما قاعدة الصدقة عن الغير وإن عددناها عبادة ، فليست من هذا الباب ؛ فإن كلامنا في نيابة في عبادة من حيث هي قرب إلى الله تعالى وتوجه إليه . والصدقة عن الغير من باب التصرفات المالية . ولا كلام فيها .
وأما قاعدة الدعاء فظاهر أنه ليس في الدعاء نيابة ؛ لأنه شفاعة للغير فليس من هذا الباب .

وأما قاعدة النيابة في الأعمال البدنية والمالية فإنها مصالح معقولة المعنى ، لا يشترط فيها — من حيث هي كذلك — نية ، بل المنوب عنه إن نوى القربة فيها له سبب فيه فله أجر ذلك ، فإن العبادة منه صدرت لامن النائب . والنيابة على مجرد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرب بإخراج المال . والجهد وإن كان من الأعمال المدودة في العبادات ، فهي في الحقيقة معقولة المعنى ، كسائر فروض الكفايات التي هي مصالح للدين ، لكن لا يحصل لصاحبها الأجر الأخرى الا إذا

(١) (إذا اتفقا المسلمان بسيفهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار)
قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال (إنه كان حريصاً على قتل صاحبه)
أخرجه في الجامع الصغير عن أحمد والشيخين وأبي داود والنسائي

(٢) أي لأن النية حيث حصلته وقد حصل الموت بالفعل وإن كان من غيره .
وهذا ظاهر إذا رجعنا قوله (فإذا كان كالعامل الخ) إلى الضرب الثاني فقط .
إلا أنه لا يكون قد عمل للأول نتيجة . ولابن وجه الاستدلال به . أما إذا رجعنا للضربين فيكون قد رتب على الأول أيضاً نتيجة لكن السياق في ذكره للأعمال في الثاني يشهد للتقرير الأول

في بيان ما يقبل النيابة من الأعمال وما لا يقبلها وما يختلف فيه ٢٣٧

تقصد وجه الله تعالى وإعلاء كلمة الله . فإن قصد الدنيا فذلك حظه ، مع ان المعاجة الجهادية قائمة ، كقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . والجهاد تسمية بها . على أن من أهل العلم من كره النيابة في الجهاد بالجمل ، لما فيه من تعريض النفس للإهانة في عرض من أعراض الدنيا . ولو فرض هنا قصد التقرب بالعمل لم يسح فيه من تلك الجهة نيابة أصلاً . فهذا الأصل لا اعتراض به أيضاً

وأما قاعدة المصائب النازلة فليست من باب النيابة في التبعيد . وإنما الأجر والكفارة في مقابلة ما نيل منه ، لا لأمر خارج عن ذلك . وكون حسنات الظالم تعطى المظلوم ، أو سيئات المظلوم تطرح على الظالم ، فمن باب التبرعات ، فهي ماوضات ؛ لأن الأعراض الأخروية إنما تكون في الأجور والأوزار ، إذ لا دينار هناك ولا درهم ، وقد فات القضاء في الدنيا

ومسألة الفرس والزرع من باب المصائب في المال ، ومن باب الاحسان به إن كان باختيار مالكه

ومسألة العاجز عن الأعمال راجعة الى الجزاء على الأعمال المختصة بالعامل بلا نيابة ، إذ عدى الى الجزاء — بسبب نيته — كمن عمل ، تفصلاً من الله تعالى ، مع أن الأحكام إنما تجرى في الدنيا على الطاهر ، ولذلك يقال فيمن عجز عن عبادة واجبة وفى نيته أن لو قدر عليها لعلها إن له أجر من عملها ، مع أن ذلك لا يقطع القضاء عنه فيما بينه وبين الله إن كانت العبادة مما يقضى . كما أنه لو تمت ^(١) أن يقتل مسلماً أو يسرق أو يفعل شراً إلا أنه لم يقدر ، كان له وزر من عمل ، ولا يعد في الدنيا كمن عمل ، حتى يجب عليه ما يجب على القاعل حقيقة . فليست من النيابة في شيء . . وإن فرضت النيابة فالنائب هو المكتتب ، فعلمه عليه أو له . فهذه القواعد لا تنقض ما تأصل

ونرجع الى ما ذكر أول السؤال ، فانه عمدة من خالف في المسألة .

(١) أى عزم وصمم ، ولكنه فاته غرضه بأمر خارج عن إرادته

٢٣٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة السابعة)

حديث تعذيب الميت ببكاء الحي ظهر حمله على عادة العرب في تحريض المريض إذا طن الموت — أهله على البكاء عليه . وأما من سنة ، وحديث ابن آدم الأول ، وحدث انقطاع العمل إلا من ثلاث ، وما انتبه ذلك ، فإن الجزاء فيها راجع الى عمل المأخوذ أو الموزور ، لأنه الذي تسبب فيه أولاً . فعلى جريان سببه تجرى المسببات ، والكفل المراجع الى التسبب ناشئ عن عمله ، لا عن عمل التسبب الثاني . والى هذا المعنى يرجع قوله تعالى : (والذين آمنوا واتبعتهم ذريأتهم) الآية : لأن ولده كسب من كسبه ، فما جرى عليه من خير فكأنه منسوب الى الأب . وبذلك فسر قوله تعالى : (ما أغنى عنه ماله وما كسب) أن ولده من كسبه ، فلا غرو أن يرجع الى منزلته وتقر عينه به ^(١) كاتفر عينه بسائر أعماله الصالحة . وذلك قوله تعالى (وما ألتئام من عملهم من شيء)

وإنما يشكل من كل ما أورد ما تقي من الأحاديث ؛ فإنها كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها ؛ وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة — وذلك الصيام والحج — وأما التندر فأنما كان صياماً فيرجع الى الصيام والذي يجاب به فيها أمور :

(أحدها) أن الأحاديث فيها مضطربة ، نية البخاري ومسلم على اضطرابها ، فانظره في الإكمال . وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلاً قطعياً فكيف إذا عارضته . وأيضاً فإن الطحاوي قال في حديث : « من مات وعليه صوم صام عنه وليه » ^(٢) إنه لم يرو إلا من طريق عائشة . وقد تركته فلم تعمل به وأفتت بخلافه . وقال في حديث التي ماتت وعليها نذر إنه لا يرويه إلا ابن عباس وقد خالفه وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد

(١) لكن يبقى التوفيق بينه وبين آية (وأن ليس للانسان إلا ماسعى) فان النذرة حازت منزلة عالية لم تستحقها بسعيها وإنما جاءت بسعى الآباء .

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٢٣٢)

(والثاني) أن الناس على أقوال في هذه الأحاديث : منهم من قبل ما صح منها باطلاق ، كأحمد ابن حنبل ، ومنهم من قل ببعضها فأجاز ذلك في الحج دون الصيام ، وهو مذهب الشافعي ، ومنهم من منع باطلاق ، كمالك بن أنس . فأنت ترى بعضهم لم يأخذ ببعض الأحاديث وإن صح . وذلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر . ويدل على ذلك أنهم اتفقوا في الصلاة على ما حكاه ابن العربي ، وإن كان ذلك لازماً في الحج لمكان ركعتي الطلوع ، لأنها تتبع . ويجوز في التبع ما لا يجوز في غيره ؛ كبيع الشجرة بشمرة قد أثمرت ، وبيع العبد بماله . واتفقوا على المنع في الأعمال القلبية

(والثالث) أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقاً ، وذلك أنه قال : سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم أن لا يمتنعوا أحداً من فعل الخير ، يريد أنهم سئلوا عن القضاء في الحج والصوم ، فأفندوا ما سئلوا فيه من جهة كونه خيراً ، لامن جهة أنه جازٍ عن المنوب عنه ^(١) . وقال هذا القائل : لا يعمل أحد عن أحد شيئاً ، فإن عمله فهو لنفسه ، كما قال تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى)

(والرابع) أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبب في تلك الأعمال ، كما إذا أمر بأن يحج عنه ، أو أوصى بذلك ، أو كان له فيه سعى حتى يكون موافقاً لقوله تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) وهو قول بعض العلماء

(والخامس) أن قوله « صام عنه وليه » محمول على ما تصح فيه النيابة ، وهو الصدقة ، مجازاً ، لأن القضاء تارة يكون بثل المقضى ، وتارة بما يقوم مقامه عند تمذره . وذلك في الصيام الإطعام ، وفي الحج النفقة عن من يحج عنه ، أو ما أشبه ذلك (١) لكن هذا يعده قوله عليه الصلاة والسلام (أرايت لو كان على أهلك دين إلى أن قال : فدين الله أحق أن يقضى)

٢٤٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة السابعة)

والساحس أن هذه الأحاديث -- على قلتها -- مُعارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعى ، ولم تبلغ مباح التواتر اللفظي ولا المعنوي ، فلا يعارض القرآن القطع : كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعى . وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة . وهذا الوجه هو نكتة الموضوع ، وهو المقصود فيه ، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التحكمتك بتلك الأحاديث . وقد وضح مأخذ هذا الأصل الحسن . وبالله التوفيق

فصل

ويبقى النظر في مسألة لها تعلق بهذا الموضوع ، وهي مسألة هبة الثواب وفيها نظر

فلما منع أن يمنع ذلك من وجهين :

(أحدهما) أن الهبة إنما صحت في الشريعة في شيء مخصوص ، وهو المال .

وأما في ثواب الأعمال فلا . وإذا لم يكن لها دليل فلا يصح القول بها

(والثاني) أن الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسببات بالنسبة

إلى الأسباب ؛ وقد نطق بذلك القرآن كقوله تعالى : (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ

يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ) ثم قال : (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ

حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا) وقوله (جزاء بما كانوا يعملون) (ادخلوا الجنة

بما كنتم تعملون) وهو كثير . وهذا أيضاً كالتواضع بالنسبة إلى المتبوعات ؛ كالاستباحة

الانتفاع بالمبيع مع عقد البيع ، واستباحة البضع مع عقد النكاح ، فلا خيرة

للمكلف فيه . هذا مع أنه مجرد تفضل من الله تعالى على العامل . وإذا كان كذلك

اقتضى أن الثواب والعقاب ليس للعامل فيه نظر ولا اختيار ، ولا في يده منه شيء .

فإذا لا يصح فيه تصرف ؛ لأن التصرف من توابع الملك الاختيارى ، وليس في

الجزء ذلك . فلا يصح للعامل تصرف فيما لا يملك ، كما لا يصح لغيره .

وللمجهز لأن يستدل أيضاً من وجهين :

(أحدهما) أن أدلته من الشرع هي الأدلة على حواز الهبة في الأموال وتوابعها، إما أن تدخل تحت عمومها أو إطلاقها، وإما بالقياس عليها؛ لأن كل واحد من المال والثواب عوضٌ مقدّر. فكما جاز في أحدهما جاز في الآخر. وقد تقدم في البدقة عن الغير أنها هبة الثواب^(١)، لا يصح فيها غير ذلك. فإذا كان كذلك صح وجود الدليل، فلم يبق للمنع وجه

(والثاني) أن كون الجزاء مع الأعمال كالسبب مع الأسباب، وكتوابع مع المتبوعات، يقضى بصحة الملك لهذا العامل؛ كما يصح في الأمور الدنيوية. وإذا ثبت الملك صح التصرف بالهبة

لا يقال: إن الثواب لا يملك كما يملك المال؛ لأنه إما أن يكون في العار الآخرة فقط، وهو النعيم الحاصل هنالك والآن لم يملك منه شيئاً؛ وإما أن يملك هنا منه شيئاً حسبما اقتضاه قوله تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْزَلَهُمْ حُمُومًا فَلَنُؤْتِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً) الآية، فذلك بمعنى^(٢) الجزاء في الآخرة، أي أنه ينال في الدنيا طيب عيش من غير كدر مؤثر في طيب عيشه، كما ينال في الآخرة أيضاً النعيم الدائم؛ فليس له أمر يملكه الآن حتى تصح هبته. وإنما ذلك في الأموال التي يصح حوزها وملكها الآن

لأننا نقول: هو وإن لم يملك نفس الجزاء، فقد كتب له في غالب الظن عند الله تعالى، واستقر له ملكاً بالتعليك، وإن لم يحزه الآن. ولا يلزم من الملك الحوز. وإذا صح مثل هذا في المال، وصح التصرف فيه بالهبة وغيرها، صح فيها نحن فيه؛ فقد يقول القائل: ما ورثته من فلان فقد وهبته لفلان؛ ويقول: إن اشتري لي وكلي عبداً فهو حر أو هبة لأخي، وما أشبه ذلك، وإن لم يحصل شيء من ذلك

(١) أين هذا؟ فالذي تقدم أنها من باب التصرف المالى فكانت أعطى المال للمتصدق عليه. وثواب عنه في صرفه فقط، فقد ملكه المال نفسه، والثواب شيء آخر

(٢) أى من باب، وشيئ به

٢٤٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الثامنة)

في حوزة ؛ كما يصح هذا التصرف فيما بيد الوكيل فله وإن لم يعلم به الموكل ، فضلا عن أن يحوزه من يد الوكيل ، يصح أيضاً التصرف بمثله فيما هو بيد الله الذي هو نبي كل شيء ، وكيلا . فقد وضع اذاً مغزى النظر في هبة الثواب . والله الموفق للصواب .

﴿ المسألة الثامنة ﴾

من مقصود الشارع في الأعمال ^(١) دوام المكاف عليها . والدليل على ذلك . واضح ؛ كقوله تعالى : (إِلَّا لِلصَّالِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ) وقوله : (يقيمون الصلاة) وإقام الصلاة بمعنى الدوام عليها ؛ بهذا فسرت الإقامة حيث ذكرت مضافة الى الصلاة . وجاء هذا كله في معرض المدح ، وهو دليل على قصد الشارع اليه . وجاء الأمر به صريحاً في مواضع كثيرة ؛ كقوله : (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) وفي الحديث : « أحبُّ العمل الى الله ما دأبتم عليه صاحبه . وإن قلَّ » ^(٢) وقال : « خذُوا مِنْ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَغْلَ حَتَّى تَمْلُوا » ^(٣) . « وكان عليه الصلاة والسلام اذا عمل عملاً أثبته » « وكان عمله ديمة » . وأيضاً فإن في توقيت الشارع وظائف العبادات ، من مفروضات ومسئونات ومستحبات ، في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب ، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع الى إدامة الأعمال . وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهبوا : (فَأَرَعَوْهَا حَقَّ رَعَايَتِهَا) إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد السخول فيها والاستمرار

(١) أي أعمال العبادات التي تتكرر أسبابها ، أما زكاة وجبت هذا العام لحصول النصاب ولم يحصل في العام بعده فلا . وهكذا يقال في غير هاتين المظاهر في العبادات المذكورة (٢) رواه في التيسير (أحب الأعمال الى الله تعالى ما دام وإن قل) عن الستة وهو جزء من حديث طويل

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

فصل

فمن هنا يؤخذ حكم ما أئزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات ، وأمرؤا بالمحافظة عليها بإطلاق ؛ لكنهم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم . فالمكاف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب ، فمن حقه أن لا ينظر الى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه ، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا ؟ فإن المثبة التي تدخل على المكاف من وجهين : « أحدهما » من جهة شدة التكليف في نفسه ، بكثرته أو قلته في نفسه . « والثاني » من جهة الدوام عليه وإن كان في نفسه خفيفا . وحسبك من ذلك الصلاة ، فإنها من جهة حقيقتها خفيفة ، فإذا انضم إليها معنى الدوام تقلت . والشاهد لذلك قوله تعالى : (وَاسْتَمِعِينَا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ) فجعلها كبيرة ، حتى قرن بها الأمر بالصبر ، راستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة ، لأجل ما وصفهم به من الخوف الذي هو سائق ، والإجاء الذي هو حاد . وذلك ما تضمنه قوله : (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ) الآية فإن الخوف والرجاء يسهلان الصعب ؛ فإن الخائف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار ، والزاجي لنيل مرغوبه يقصر عليه الطويل من المسافة . ولأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار ، وضعت التكليف على التوسط . وأسقط الحرج . ونهى عن التشديد . وقد قال عليه الصلاة والسلام : « إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلْ فِيهِ بِرَفْقٍ - وَلَا تَبْغِضْ إِلَى نَفْسِكَ عِبَادَةَ اللَّهِ ، فَإِنَّ النَّبْتَ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى » ^(١) وقال : « مَنْ يُشَادَّ هَذَا الدِّينَ يَمْلِكْهُ » ^(٢) وهذا يشمل التشديد بالدوام ، كما يشمل التشديد بأقصى الأعمال والأدلة على هذا المعنى كثيرة

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٣٨)

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ١٤٥)

في المسألة التاسعة

الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة ؛ بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبيّة^(١) بمض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة . والدليل على ذلك — مع أنه واضح — أمور :

(أحدها) النصوص المتضافرة ؛ كقوله تعالى : (وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا)^(٢) وقوله : (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) وقوله عليه الصلاة والسلام : « بُشِّرْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ »^(٣) وأشباه هذه النصوص ، مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة ؛ ولو كان بعض الناس محتصا بما لم يخص به غيره^(٤) ، لم يكن مرسلًا للناس جميعا ؛ إذ يصدق على من لم يكاف

(١) تغليب على الإباحة . وإلا فهي حكم شرعي لا اختصاص فيه أيضاً . ويبقى الكلام فيما يقابل الطلبيّة ، وهو الوضعيّة . ولا يظهر أنه يقصد الاحتراز عنها ، إذ كون الزوال سببا في وجوب الظاهر عام لا يختص به مكلف دون آخر مادام شرط التكليف موجوداً . ومثله يقال في بقيتها . تراجع المسألة الأولى في خطاب الوضع (٢) لأن المعنى على المشهور وما أَرْسَلْنَاكَ بِهِ هَذِهِ الشَّرِيعَةُ إِلَّا لِلنَّاسِ كَافَّةً ، فالشريعة مأمور بتبليغها للناس كافة . وفي آية (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ) دلالة على وجوب تبليغ جميع الشريعة . فالجمع بين الآيتين يقتضي المطلوب في المسألة . أما الآيات هنا وحدها فربما يتوقف في إفادتها للمطلوب ، لأنه ما المانع من أن يكون مرسلًا لجميع الناس ولكن على توزيع المرسل به ، فيكون البعض لبعض ، وهذا إنما يمنع منه وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع ، وإنما يؤخذ من الآيتين كما أشرنا إليه ، فتأمل . وقد يقال إن حذف المعمول يؤخذ بالعموم . والمعمول هو قولنا (بهذه الشريعة) فكفى كل واحدة من هذه الآيات هنا في إفادة المطلوب

(٣) أعطيت نسما لم يعطهن أحد من الأنبياء قبل ؛ كان كل نبي يبعث لأمته خاصة ويبعث إلى الأحمر والأسود الخ) أخرجه الشيخان والنسائي

(٤) أي بما لم يخاطب به غيره . أما تعبيره فقيه نبو عن الغرض

بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به ، فلا يكون مرسلًا ^(١) بذلك الحكم الخاص إلى الناس جميعا . وذلك باطل . فما أدى إليه مثله . بخلاف الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف ، فإنه لم يرسل إليه بإطلاق ، ولا هو داخل تحت الناس المذكورين في القرآن . فلا اعتراض به . وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة إلى خطاب الوضع فظاهر الأمر فيه ^(٢)

(والثاني) أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد ، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة ^(٣) ؛ فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق ، لكنها كذلك حسبما تقدم في موضعه . ثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص . وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصا برسول الله صلى الله عليه وسلم : كقوله : (وإثارة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي — إلى قوله : خالصة لك من دون المؤمنين) وقوله : (تزوجي من تشاء منهن) الآية ! وما أشبه ذلك ، مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل . ويرجع إلى هذا ما أحسنه هو به بعض أصحابه ، كشهادة خزيمة . فإنه راجع إليه ^(٤) عليه الصلاة والسلام ،

(١) بالأصل . أنه يدخل في الدليل عموم المتعلق ، وهو ما أشرنا إليه بقولنا (بهذه الشريعة) فدليله متوقف على هذا ، إذ مجرد كون المرسل إليهم الناس جميعا لا يكفي إلا بجماعة العموم أيضا فبما هو مرسل به

(٢) أي فما فيه من الأحكام العالية متوجه إلى أوليائهم

(٣) أي تنطبق فيهم هذه المصالح على السواء . لأنهم مطبوعون بطابع النوع الإنساني المتعد في حاجياته وضرورياته وما يكملها

(٤) لأنه لما شهد للرسول عليه الصلاة والسلام في حادثة الأعرابي في البيع وكان مستنده في الشهادة الإيمان بصحة صلى الله عليه وسلم فيما يبلغه عن ربه ، فلا أن يكون صادقا في هذه الشؤون الصغيرة من باب أول . فاختصاص حذفة في هذا رجوع إلى اختصاص الرسول عليه السلام بقبول شهادة واحد له في هذا العقد وصحته . يراجع أعلام الموقعين في هذا ويأتي أن خزيمة تنبه لهذه الحكمة قبل أن يتفان إليها غيره من الصحابة الحاضرين

٢٤٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة التاسعة)

أو غير راجع إليه ؛ كاختصاص^(١) أبي بردة بن نيار بالتضحية بالصناق الجذعة ،
وخصه بذلك بقوله : « ولن تجزىء عن أخذٍ بمدك »^(٢) فهذا لا نظر فيه ؛ إذ هو
راجع الى جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولأجله وقع النص على الاختصاص
في مواضعه^(٣) ؛ إعلاما بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص

(والثالث) اجماع العلماء المتقدمين على ذلك ، من الصحابة والتابعين ومن
بعدهم . ولذلك صيروا أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة للجميع في أمثالها ،
وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة ، أن تجري
على العموم ، إما بالناس ، أو بالرد الى الصيغة أن تجري على العموم المعنوي ،
أو غير ذلك من المحاولات ، بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة
الأدلى مختصا به . وقد قال تعالى : (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي
لا يكون على المؤمنين حرج) الآية ! فقرر الحكم في مخصوص ليكون^(٤) عاما
في الناس . وقرر صحة الاجماع لا يحتاج الى مزيد ، لوضوحه عند من زاول
أحكام الشريعة

(والرابع) أنه لوجاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه
بعض الناس ، لجاز مثل ذلك في قواعد الاسلام أن لا يخاطب بها بعض من
كلت فيه شروط التكليف بها . وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر .

(١) راجع أعلام الموقعين لتقف على الحكمة فيه

(٢) أخرجه في التيسير عن الخيفة

(٣) وهي الآية والحديثان . والنص على التخصيص نفسه دليل على أن سائر
الشريعة — مما لم ينص فيه على التخصيص — عام

(٤) الآن في الآية النص على أن هذا الخاص أساس الحكم شرعي عام . فالآية
وإن كانت صيغتها خاصة لاعامة ، إلا أنها أعقب بالنص على ما يفيد العموم ، حتى
تستفاد الحكمة فيما حصل ، ولا يتوهم أنها خصوصية

(فصل) ومن فوائد ذلك إثبات القياس ، وتحرر دعوى المنصورة ٢٤٧

وهذا باطل بإجماع . فالزم عنه مثله . ولا أعنى بذلك ^(١) ما كان نحو الولايات وأشياهم من القضاء والإمامة والشهادة والفتيا في النزائل ، والعرفة والنقابة ، والكتابة والتعليم للعلم وغيرها ، فإن هذه الأشياء راجعة الى النظر في شرط التكليف بها ؛ وجامع الشروط في التكليف القدرة على المكلف به . فأتأدر على القيام بهذه الوظائف مكلف بها على الإطلاق والمعموم . ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق ، كالأطفال والمجانين بالنسبة الى الطهارة والصلاة ونحوها . فالتكليف علم لا خاص من جهة القدرة أو علمها ، لامن جهة أخرى ، بناء على منع التكليف بما لا يطلق . وكذلك الأمر في كل ما كان موهماً للخطاب الخاص ، كمراتب ^(٢) الأيصال في الأعمال ، ومراتب الاحتياط على الدين وغير ذلك

فصل

وهذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة

(مها) أنه يعطى قوة عظيمة في إثبات القياس على منكويه ، من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس والحكم الخاص كان واقعاً في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً ، ولم يؤت فيها بدليل علمهم أمثالها من الواقع . فلا يصح (١) أى ولا أعنى بذلك خروج ما كان موهماً لتخصيص الخطابات ، كالولايات الخ ، فانها داخلة في القاعدة . وهو أنها مكلف بها كل من توفر فيه شرط التكليف بها ، كغيرها من سائر التكاليف . فالزكاة مثلا مكلف بها على المعموم ، ولكن مع مراعاة الثواب مثلا وسائر الشروط ، كذلك الولايات وفروض الكفایات المتوقفة على شروط فتعتبر عامة هذا المعنى . ولو قال (ولا يخرج عن ذلك ما كان الخ) لكان أوضح

(٢) تقدم له أن الناس في ذلك على ضربين : مسقط لحظوظه . وأخذ لما على وجهها الشرعى . أى فليس الاول مخاطباً بما لم يخاطب به الثانى . حتى يعد من باب تخصيص الخطاب في الشريعة

٢٤٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة التاسعة)

مع العلم بأن الشريعة موصوعة على المصوم والإطلاق — إلا أن يكون المخصوص الواقع غير مراد؛ وليس في التضيعة لفظ يستند إليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور، فأرشدنا ذلك إلى أنه لابد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها وهو معنى القياس؛ وتأيد بعمل الصعابة رضى الله عنهم، فانشرح الصدر لقبوله.

ولعل هنا يسط في كتاب الأدلة بهذه إن شاء الله

(ومنها) أن كثيراً ممن لم يتحقق بهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستبدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم، ويرشعون ذلك بما يحكى عن بعضهم: أنه سئل عما يجب في زكاة كذا، فقال: على مذهبننا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا فالكل لله، وأما على مذهبكم فكذا وكذا. وعند ذلك افترق الناس فيهم، فمن مصدق بهذا الظاهر، مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هي أعلى مما بث في الجمهور، ومن مكذب ومشنع، يعمل عليهم، وينسبهم إلى الخروج عن الطريقة المثلى، والمخالفة للسنة. وكلا الفريقين في طرف، وكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق، كما تبين آتياً؛ ولكن روح المسألة الفقه في الشريعة^(١) حتى يتبين ذلك. والله المستعان

(ومن ذلك) أن كثيراً يتوهمون أن الصوفية أبيع لم أشياء لم تجع لنيرم؛ لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المهيكين في الشهوات، إلى رتبة الملائكة الذين سلبوا الأنصاف بطلبها والميل إليها، فاستعازوا بالزاتهم في طريقهم بإباحة بعض المنوعات في الشرع بناء على احصائهم عن الجمهور. فقد ذكر نحو هذا في سماع التناء. وإن قلنا بالنهي عنه، كما أن من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوى بها، واستعجاب التشايط في الطاعة، لا على قصد التلذذ.

(٢) وما نعلم له في مراتب الايغال في الاممال وأن الناس على حرين. فيه فله المسألة، وأنهم كثير من داخون تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق

النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة العاشرة) ٢٤٩

وهذا باب فتحته الزيادة قوله : إن التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخاص .
وأصل هذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم . فأيّاه به والله التوفيق

﴿ المسألة العاشرة ﴾

كما أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين ، على حسب ما كانت
بالنسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما خص به ، كذلك الزايات والمناقب .
فما من مزية أعطيت رسول الله صلى الله عليه وسلم — سوى ما وقع استثناءه —
إلا وقد أعطيت أمته منها انموذجاً . فهي عامة كعموم التكليف . بل قد زعم
ابن العربي أن سنة الله جرت أنه إذ أعطى الله نبياً شيئاً أعطى أمته منه ، وأشرهم
معه فيه . ثم ذكر من ذلك أمثلة .

وما قاله يظهر في هذه الملة بالاستقراء .

﴿ أما أولاً ﴾ فالوراثه العامة في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة ، وقد
كان من الجائر أن تُتبع الأمة بالوقوف عند ما حد من غير استنباط ، وكانت
تكفي العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون ؛ ولكن الله من على العباد
بالخصوصية التي خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام ، إذ قال تعالى : (لَتَحْكُمَ بَيْنَ
النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ) وقال في الأمة : (لَمَلِكُهُ الَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْهُمْ) وهذا
واضح فلا يطول به .

﴿ وأما ثانياً ﴾ فقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة ، تقتصر منها على
ثلاثين وجهاً :

(أحدها) الصلاة من الله تعالى ، وقال تعالى في النبي عليه الصلاة والسلام :
(إِنْ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يَصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ) الآية ، وقال في الأمة : (هُوَ الَّذِي
يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) الآية ، وقال (أولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة)

٢٥٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للاشتغال (المسألة المباشرة)

(والثاني) الإعطاء إلى الإحصاء ، قال تعالى في النبي : (وَلَوْ يَعْطِيكَ رُشْدًا فَنُرَاضِي) وقال في الأمة : (لِنُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ) وقال : (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ)

(والثالث) غفران ما تقدم وما تأخر ، قال تعالى : (لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَدْنِمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ) وفي الأمة ما روى أن الآية لما نزلت قال الصحابة : هنيئًا مريئًا ! فإلنا ؟ فنزل : (لِنُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفَّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ) فمما تقدم وما تأخر . وفي الآية الأولى إتمام النعمة في قوله : (وَنُفِثَ نَفْسُهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا) وقال في الأمة : (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِفِثَ نَفْسَهُ عَلَيْكُمْ) الآية .

وهو الوجه الرابع

(والخامس) الوحي وهو النبوة ؛ قال تعالى : (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ) وسائر ما في هذا المعنى ولا يحتاج إلى شاهد ، وفي الأمة : « الرؤيا الصالحة جزء »^(١) من ستة

(١) إذا كان معنى الحديث أن الرؤيا كانت له عليه الصلاة والسلام قبل الوحي ستة أشهر ، يرى فيها رؤيا صادقة كقفاق الصبح ، ثم جاء الوحي بعدها ، وبمجموع ذلك مع الوحي ثلاثة وعشرون سنة على قول . أو أن الوحي بعد الأشهر الستة ثلاث وعشرون سنة تكون ستة الرؤيا الصادقة جزءا من ستة وأربعين جزءا من زينة النبوة والوحي . فعليه لا يكون في الحديث ما يدل على مدعاه . إذ ليس الغرض أن النبوة تنجز إلى هذه الأجزاء والرؤيا جزء منها . هو غير معقول في ذاته أن تكون الرؤيا الصادقة جزءا من ستة الوحي مهما صغر هذا الجزء . لأن النبوة ماهية شرعية لا يندرج فيها جزئ مجرد الرؤيا الصادقة وزعم ابن خلدون أن جعل الحديث على النسبة الإجمالية بعيد عن التحقيق ولكنه لم يأت في ذلك بمتن . وما رده به من اختلاف العدد في بعض الروايات لا يفيد ، فإن كلامنا في شرح هذه الرواية الصحيحة التي عدناها بعضها متواترة . وكونه لم يثبت أن رؤيا

وأربعين جزءاً من النبوة»^(١)

(والسادس) نزول القرآن على وفق البراءة قال تعالى: (قد نرى نقاب وجهك في السماء) فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب أن يرد إلى السكينة، وقال تعالى أيضاً: (ترجي من تشاء منهم وتزوي اليك من تشاء) لما كان قد حبيب إليه النساء فلم يوقف^(٢) فبين على عدد معلوم وفي الأمة قال عمر « وافقت ربي في ثلاث: قلت يا رسول الله لو اتخذت مقام إبراهيم مصلّي! فزات: (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلّي). وقلت يا رسول الله يدخل عليك البرء والعاهر، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب! فأزل الله آية الحجاب - قال - وبأن معاتبه النبي صلى الله عليه وسلم بعض نساءه، فدخلت عليهن فقلت: إن اتهمين، أوليكن الله رسوله خيراً منكن. فأزل الله: (عسى ربه إن طلقكن) الآية! ». وحديث^(٣) التي ظاهر منها زوجها فسألت النبي صلى الله عليه وسلم أن الانبياء كذلك لا يضر، لأننا نحمل الحديث على رؤياه صلى الله عليه وسلم التي سبقت الوحي وكانت كفتل الصبح، ودعواه أن الكلام في الرؤيا العامة التي يستوى فيها سائر الخلق لا يظهر

(١) رواه البخاري عن أبي سعيد، ومسلم عن ابن عمرو بن العاص وعن أبي هريرة معا، واحد وابن ماجه عن أبي رزين العقيلي، والطبراني عن ابن مسعوداه من الجامع الصغير، قال الدريزي: أسانده صحيحة، وأشار بتعداد أخرجه الى تواتره (٢) ليس موضوع الآية الاذن بعدم وقوفه عند الأربع التي أذن بها لسائر الأمة، بل الكلام في موضوع القسم بين نساءه، وما الى ذلك من تسريح من يشاء وامسك من يشاء، كما يعلم من مراجعة كتب التفسير. وقد تابعه بعض الناظرين هنا على أن الموضوع ما قاله، ولكنه خالفه فيما زعمه من السبب. وهو مصيب في هذه الخالفة لا في الواقعة على معنى الآية، وإن كانوا نسبوا إلى الحسن أنه قال (تكبح من تشاء من نساء أمك، وتترك نكاح من تشاء منهم) وأنه كان صلى الله عليه وسلم إذا خطب واحدة لا يخطبها غيره حتى يتركها. هكذا نسبوا إليه. ولكنه على ما ترى في عداد الاكثار من الاحتمالات والقول

(٣) رواه الطبراني في تفسيره عن أبي العالية

٢٥٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للاشتغال (المسألة العاشرة)

زوجي ظاهر مي ، وقد طالت حصتي معه ، وقد ولدت له أولاداً . فقال عليه الصلاة والسلام : « قد حرمت عليه » فرفعت رأسها إلى السماء ، فقالت : إلى الله أشكو حاجتي إليه . ثم عادت ، فأحاطها ، ثم ذهبت لتعيد الثالثة ، فأنزل الله : (قد سمع الله قولَ التي تُجادلك في زوجها) الآية ! ومن هذا كثير لمن تتبع . ونزلت براءة عائشة رضي الله عنهما من الإفك على وفق ما أراحت ، إذ قلت : وأنا حينئذ أعلم أني بريئة ، وأن الله بريء مني برأءتي ؛ ولكن والله ما ظننت أن الله منزل في شأني وجهاً يُتلى ، ولشأن في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله في بامر يتلى ؛ ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم رؤيا يبرئني الله بها . وقال هلال ابن أمية : وأدعى بشك بالحق إلى لصادق ، فليُنزَل الله ما يرى . ظهوري من الجن . فنزل : (والذين يؤمنون أزواجهم) الآية . وهذا خاص بزمان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قطاع الوحي يأتيه الله

(والسابع) الشفاعة ، قال تعالى : (عسى أن يشفئك ربك مما أنت مأجوداً) وقد ثبت شفاعته هذه الأمة ، كقوله عليه الصلاة والسلام في أويس : « يشفع في مثل ربيبة ومُضَر » ^(١) ، « أئمتكم شفعاؤكم » ^(٢) وغير ذلك .

(والثامن) شرح الصدر ، قال تعالى : (ألم نشرح لك صدرك) الآية ! وقال في الأمة : (أفنشرح الله صدره للإسلام فهو على نورٍ من ربه)

(والتاسع) الاختصاص بالحبة ، لأن محمداً حبيب الله . ثبت ذلك في الحديث ، إذ خرج عليه الصلاة والسلام ، وقهر من أصحابه يتذاكرون ، فقال بعضهم : عجباً

(١) (سيكون في أمي رجل يقال له أويس بن عبد الله القرني وإن شفاعته في أمي مثل ربيعة ومضر) رواه ابن عدى في الكامل باسناد ضعيف

(٢) (روى في متن الاحياء) أئمتكم شفعاؤكم أو قال وفدكم إلى الله الخ) قال العراقي حديث أئمتكم وفدكم إلى الله الخ رواه الدارقطني والبيهقي وضمف إسناده من حديث ابن عمر . والبخاري وابن قانع والطبراني في معانيهم والحاكم من حديث مرثد بن أبي مرثد نحوه . وهو منقطع . وفيه يحيى بن يحيى الأسلي وهو ضعيف

إن الله اتخذ من خلقه خليلاً . وقال آخر : ماذا بأعجب من كلام موسى ، كَلَّمَ الله تكليماً . وقال آخر : فعيسى كَلَّمَ الله وروحه . وقال آخر : آدم اصطفاه الله . فخرج عليهم فلم . وقال : « قد سمعتُ كلامكم وعجبكم ، إن الله اتخذ إبراهيم خائلاً وهو كذلك . وموسى نبيُّ الله ، وهو كذلك . وعيسى روحُ الله . وهو كذلك . وآدم اصطفاه الله ، وهو كذلك . ألا وأنا حبيب الله ، ولا فخر ، وأنا حاملُ لواء الحمد يوم القيامة ، ولا فخر . وأنا أولُ شافعٍ وأنا أولُ مشفعٍ ، ولا فخر . وأنا أولُ مَنْ يحرِّكُ خَلْقَ الجنة فيفتحُ الله لي فيدخلنيها ومعى قراء المؤمنين ، ولا فخر . وأنا أكرمُ الأولين والآخرين ، ولا فخر » ^(١) وفي الأُمة : (فسوفَ يأتي الله بقومٍ يحبهم ويحبونه) الآية .

وجاء في هذا الحديث أنه أول من يدخل الجنة وأن أمته كذلك

وهو العاشر

وأنه أكرم الأولين والآخرين . وقد جاء في الأُمة : (كنتم خيرُ أمةٍ أُخرجت للناس)

وهو الحادي عشر

(والثاني عشر) أنه جعل شاهداً على أمته ، اختص ^(٢) بذلك دون الأنبياء عليهم السلام . وفي القرآن الكريم : (وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) .

(والثالث عشر) خوارق العادات ، معجزات وكرامات للنبي صلى الله عليه وسلم ، وفي حق الأُمة كرامات . وقد وقع الخلاف هل يصح أن يتحدَّى الوليُّ

(١) رواه الترمذی وقال حديث غريب

(٢) غير ظاهر نفع آية (فكيف إذا جئنا من كل أمة شهيد) قال المفسرون هو نبيهم . إلا أن يكون مراده أنه وحده الذي يشهد على أمته ، بخلاف الأمم السابقة فيشهد عليهم مع أنبيائهم كما تشهد أمته عليهم . وهو بعيد من كلامه

بالكرامة دليلاً على أنه وليّ أم لا . وهذا الأصل شاهد له ، وسيأتى بحول الله وقهرته .

(والرابع عشر) الوصف بالحمد في الكتب السالفة وبغيره من الفضائل ، ففي القرآن : (ومشرّاً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد) وسميت أمته الحمّادين .

(والخامس عشر) العلم مع الأُمّة ^(١) قال تعالى : (هو الذى بعث فى الأُمّين رسولا منهم) وقيل : (فأَمِنُوا بالله ورسوله النبىّ الأُمّى الذى يؤمن بالله) الآية وفى الحديث : « نحن أُمّةٌ أُحِبُّ لَأُحِبُّ وَلَا تُحِبُّ وَلَا تُكْرَهُ » ^(٢)

(والسادس عشر) ^(٣) متاحاة الملائكة ، فى النبىّ صلى الله عليه وسلم ظاهرة وقد روى فى بعض الصحابة رضى الله عنهم أنه كان يكلمه الملك : كعمران بن الحارث . وشال عن الأولياء من هذا

(والسابع عشر) العفو قبل السؤال ؛ قال تعالى : (عفا الله عنك لم أذُنْ لَهُمْ) وفى الأُمة (ثم صَرَّفَهُمْ عَنْهُمْ لِيَتَّبِعُكُمْ وَلَقَدْ عَفَا ^(٤) عَنْكُمْ)

(والثامن عشر) رفع الذِّكْر ، قال تعالى : (وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ) وذكر أن منتهى قرن اسمه باسمه فى عقد الإيمان ، وفى كلمة الأُذان ، فصار ذِكْرُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مرفوعاً منوهاً به ، وقد جاء من ذكر الأُمة ومدحهم والثناء عليهم فى القرآن وفى الكتب السالفة كثير . وجاء فى بعض الأحاديث عن :

(١) العلم مع الأُمّة فى صلى الله عليه وسلم واضح ، وهو إحدى معجزاته ، والآيات صريحة فيه . وأُمّة الأُمة تصرّح بها الآيات . لكن أين فى الآيات والحديث الوصف للأُمة بالعلم الذى لا يكون عادة مع الأُمّة . والمدلول عليه فى مثل آية (فَأَمِنُوا بالله) العلم الذى هو الإيمان ولو لاحقاً ، التى لا يلزم منها الاتصاف بالعلم على الإطلاق كوصفه عليه السلام

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٥٢)

(٣) هذا الوجه كما ترى لم يَمُضْ عليه دليلاً محسوساً

(٤) لا يظهر ما سؤال ولا عفو قبله . وعلى فرض أن هنا موضع سؤال الوعظ على الصرافهم عنهم ومخالفتهم لأمره عليه السلام ، فمن أين أن العفو كان قبل السؤال ؟

موسى عليه الصلاة والسلام أنه قال « اللهم اجعلنى من أمة أحمد » ^(١) لما وجدنى التوراة من الإشادة بذكرهم والثناء عليهم

(والتاسع عشر) أن معاداتهم معادة الله، وموالاتهم موالاته ^(٢) : قال تعالى : (إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله) وفى الحديث : « من آذانى فقد آذى الله » ^(٣) وفى الحديث : « من آذى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة » ^(٤) وقال تعالى : (من يطع الرسول فقد أطاع الله) ومفهومه من لم يطع الرسول لم يطع الله

(وعام العشرين) الاجتناء : فقال تعالى فى الأنبياء عليهم السلام (واجتنابوا) وهذا ينتمى إلى صراط مستقيم (هو اجتنبكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج) . وفى الحديث أنه عليه الصلاة والسلام معطى من الخاقى ^(٥) . وقال فى الأمة : (ثم أوردنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا)

(والحادى والعشرون) التسليم من الله . فى أحاديث إقرار السلام من الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام . وقال تعالى : (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى) ، (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم) ،

(١) روى أبو نعيم عن أنى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (إن موسى لما نزلت عليه التوراة وقرأها فوجد فيها ذكر هذه الأمة — حديث طويل فى فضائل هذه الأمة — قال موسى فى آخره : يا رب فأجعلنى من أمة أحمد . وفى حديث آخر لآنى نعيم عن أنس قال قال موسى فى آخره : اجعلنى من أمة هذا النبي)

(٢) لم يذكر الموالاتة فى الأمة ، وذكرها فى الرسول عليه السلام ، وسيأتى فى السابع والعشرين ما يتضمنه . ولو قال (ومفهوم من آذى لى ولياً الخ ، أن من ولى لى ولياً الخ) لا أكمل المطلوب

(٣) رواه الطبرانى فى الأوسط عن أنس

(٤) رواه البخارى بلفظ (من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب)

(٥) ذكره فى التيسير ضمن حديث أخرجه الترمذى (وأنا أكرم ولد آدم .

على الله ولا نخر)

٢٥٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة العاشرة)

وقال جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في خديجة : اقرأ عليها السلام من ربها ومنى^(١) .

(والنبى والمترن) الثبوت عند توقع النعت البشرى . قال تعالى (ولولا أن تنذرك لقد كذت بركني إليهم شيناً قليلاً) وفى الأمة : (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة)

(والثالث والعشرون) العطاء من غير منة^(٢) . قال تعالى : (وإن لك لأجرًا غير مَحْمُون) وقال فى الأمة (فلهم أجر غير مَحْمُون) .

(والرابع والعشرون) تيسير القرآن عليهم . قال تعالى (إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم إن علينا بيانه) قال ابن عباس : علينا أن نجعله فى صدرك ، (ثم إن علينا بيانه) علينا أن نبينه على لسانك ؛ وفى الأمة : (ولقد يسرنا القرآن لذكري فهل من مدكر) .

(والخامس والعشرون) جعل السلام عليهم مشروطاً فى الصلاة . إذ يقال فى التشهد : السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين^(٣)

(١) أخرج فى التيسير عن الشيخين (أنى جبريل عليه السلام النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال يارسول الله هذه خديجة قد أتت ومعهما إناء فيه إدام أو طعام أو شراب فإذا هى أتتك فأقرأ عليها السلام من ربها وبشرها بيت فى الجنة من تصبلاصحب فيهلوا نصب) قال صاحب التيسير : القصب هنا الثقل المجوف . وذكر فى الزرقانى على المواهب عن الطبرانى : جاء جبريل إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقال له : اقرأ عليها السلام من ربها ومنى . وبشرها الخ . .

(٢) وعلى التفسير الآخر وهو أن المومن المقطوع يكون التشريك فى هذا المعنى . فيحل وجه بدل وجه

(٣) وإن كان يشمل كل عبد لله صالح كما فى الحديث ، فالصالح من أمته مندرج من باب أولى

(والسادس والمشرون) أنه سمي فيه عليه السلام بحملة من أسمائه كالمشروف
الرحيم، وللامة نحو المؤمن والخبير والعليم والحكيم .
(والسابع والمشرون) أمر الله تعالى بالطاعة لهم ، قال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ) وهم الأمراء والعلماء ؛
وفي الحديث : « مَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي »^(١) ، وقال : « مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ
فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ »

(والثامن والمشرون) الخطاب الوارد مورد الشفقة والحنان ؛ كقوله تعالى :
(مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى) وقوله : (فَلَا يَكُنْ فِي مَذْرَكٍ حَرْجٌ مِنْهُ
تَتَذَكَّرُ بِهِ) (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا) ؛ وفي الآية : (مَا يُرِيدُ
اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) الآية : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ
الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) ، (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا)
(وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا)

(والتاسع والمشرون) العصمة من الضلال بعد المهدي^(٢) ، وغير ذلك من

(١) روى مسلم (من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله . ومن
أطاع أميرى فقد أطاعني ومن عصى أميرى فقد عصاني)

(٢) على هذا يحتاج إلى تأويل الحديث الوارد في المصابيع وعصبة الثرمدى
(ما مثل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل ، ثم قرأ هذه الآية : ما ضربه
لك إلا جدلا بل م قوم خصمون) إلا أن أدك غير واضحة الدلالة على المطلوب
فإن حديث (لا يجتمع أمم ..) إنما هو في مجموعة الأمة لا في الأفراد ولو جماعة
من الأمة . وآية (إلا عبادك منهم المخلصين) ليس المخلصون إلا الجزء القليل من
المهتدين . وحديث (احفظ الله) لا يخرج عن رسم طريق الحفظ من الغواية والضلال
وغيرهما من الشرور الدنيوية والأخروية . وحديث (ما أعاف عليكم أن تشركوا)
مخرجه لمجموع الأمة وجمهورها ، وإلا فقد ثبت على أشخاص الارتداد بعد الإيمان
في عهد صلى الله عليه وسلم ولكنه لا يستدعي خروفا على الجمهور المعنى بذلك الحديث

٢٥٨ النوع الرابع مقاصد وصح الشريعة لامثال (المسألة العاشرة)

وجوه الحفاظ العامة ، فالتبى صلى الله عليه وسلم قد عصمه الله تعالى من ذلك كله وجاء فى الأمة : « لا تجتمع أمتى على صلاة »^(١) وجاء : « احفظ الله يحفظك »^(٢) وفى القرآن : « لا غريرهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » تفسيره فى قوله : « لا تجتمع أمتى على صلاة » وفى قوله : « وإني والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدى ولكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها »^(٣) .

(وتعلم الثلاثين) إمامة الأنبياء ، فى حديث الإسراء أنه عليه الصلاة والسلام أم بالأنبياء قال : « وقد رأيتنى فى جماعة من الأنبياء لحات الصلاة فأمنتمهم »^(٤) وفى حديث برول عيسى عليه السلام إلى الأرض فى آخر الزمان : (ان إمام

فلله يمس إثبات العظيمة بعد الهدى لمجموع الأمة لا ما يشمل عصمة الافراد عبارته مطلقة ومحملة ، والافراد فى قوله (احفظ الله) لا يقتضى أن يكون شاملا للافراد وإن كان الظاهر منه هذا المعنى ويبعد أن يراد به خصوص المجموع من الأمة وإذا تم ما قلناه لا يحتاج الحديث إلى الصرف عن ظاهره

(١) أخرجه فى كوز الحقائق للناوى عن ابن أبى عاصم وقال فى المواهب اللدنية فى فضائل الأمة ومما أنهم لا يجتمعون على صلاة ، رواه احمد والطبرانى وابن أبى خيثمة عن أن نضرة الغفارى مرفوعا من حديث (سألت ربهى الا تجتمع أمتى على صلاة فأعطانيها) ورواه ابن أبى عاصم والطبرانى من حديث أبى مالك الاشعرى : إن الله أجازكم من ثلاث وذكر منها (والأتجتمعا على صلاة) قال صاحب المواهب قال شيخنا (يعنى السخاوى فى المقاصد) وبالجملة فهو حديث مشهور المتن وأسانيده كثيرة وله شواهد متعددة فى المرفوع وغيره

(٢) مصدر حديث طويل خاطب به النبى صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عباس أخرجه الترمذى وورب

١٣٠ رواه الشحاراه ملا على فى شرحه على الشفاء

(٤) رواه فى المشكاة عن مسلم ، وقد رأيتنى فى جماعة من الأنبياء . فاداموسى قائم يصلى . . . وإذ عيسى قائم يصلى وإذا ابراهيم قائم يصلى . لحات الصلاة فأمنهم الخ)

(فصل) وينبنى على ذلك قواعد (منها) أن الكرامات لها أصل في المعجزات ٢٥٩

هذه الأمة منها ، وأنه يصلى ، مؤتماً بإمامها ^(١)) ومن تتبع الشريعة وجد من هذا كثير يدل على أن أئمة تقتبس منه خيرات وبركات ، وترث أوصافاً وأحوالاً موهوبة من الله تعالى ومكتسبة . والحمد لله على ذلك .

فصل

وهذا الأصل ينبنى عليه قواعد :

(منها) أن جميع ما أعطيته هذه الأمة من الزايات والكرامات ، والكاشفات والتأييدات ، وغيرها من الفضائل ، إنما هي مقتبسة من مشكاة نبينا صلى الله عليه وسلم ، لكن على مقدار الاتباع . فلا يظن ظان أنه حصل على خير بدون وساطة نبوته . كيف وهو السراج المنير الذى يستضيء به الجميع ، والعلم الأعلى الذى به يهتدى فى سلوك الطريق .

ولعل قائل يقول : قد ظهرت على أيدي الأمة أمور لم تظهر على أيدي النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا سيما الخواص التى اختص بها بعضهم ، كنفراز الشيطان من ظل عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وقد نازع النبي عليه الصلاة والسلام فى صلاته الشيطان ^(٢) وقال لعمر : « ما سلكت فجاً إلا سلك الشيطان فجاً غير فجك » ^(٣) وجاء فى عثمان بن عفان رضى الله عنه « أن ملائكة السماء تستحي منه » ^(٤) ، ولم يرد مثل هذا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم . وجاء فى أسيد

(١) جزء من حديث رواه البخارى مع بعض اختلاف . وساق مسلم الحديث وفيه (وإمامكم منكم) ولم يذكر فيه أن عيسى يصلى مؤتماً به

(٢) ساقى تمته قريباً وأنه عليه الصلاة والسلام هم أن يربطه إلى سارية المسجد

(٣) جاء فى آخر حديث رواه الشيخان فى مناقب عمر بلفظ (والذى نفس يده

ما لقيك الشيطان قط سالكا لجا إلا سلك لجا غير لجاك) ولفظ قط من زيادة مسلم

عن البخارى

(٤) فى رواية مسلم (ألا استحي من الملائكة ؟)

ابن حضير وعباد بن بشر هـ أنهما خرجا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة ، فإذا نور بين أيديهما ، حتى تفرقا فافترق النور معهما ،^(١) ولم يؤثر مثل ذلك عنه عليه الصلاة والسلام ، إلى غير ذلك من المنقولات عن الصحابة ومن بعدهم ، مما لم ينقل أنه ظهر مثله على يد النبي صلى الله عليه وسلم

فيقال : كل ما نقل عن الأولياء أو العلماء ، أو ينقل إلى يوم القيامة ، من الأحوال والخوارق والعلم والفهم وغيرها ، فهي أفراد جزئيات داخلية تحت كليات ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ غير أن أفراد الجنس وجزئيات الكلى قد تخلص^(٢) بأوصاف تليق بالجزئى من حيث هو جزئى ، وإن لم يتصف بها الكلى من جهة ماهو كلى . ولا يدل ذلك على أن للجزئى مزية على الكلى ، ولا أن ذلك فى الجزئى خاص به لا تعلق له بالكلى . كيف والجزئى لا يكون كلياً الا بجزئى ؟^(٣) إذ هو من حقيقته وداخل فى ماهيته . فكل تلك الأوصاف الظاهرة على الأمة لم تظهر إلا من جهة النبي صلى الله عليه وسلم ، فهي كالأغودج من أوصافه عليه الصلاة والسلام وكراماته

والدليل على صحة ذلك أن شيئاً منها لا يحصل إلا على مقدار الاتباع والاقتداء به . ولو كانت ظاهرة للأمة على فرض الاختصاص بها والاستقلال لم تكن المتابعة شرطاً فيها . ويتبين هذا بالمثل المذكور فى شأن عمر

(١) رواه البخارى (تيسير)

(٢) أى أن جزئيات الكلى تمتاز بمشخصات تليق بهذه الجزئيات . فالجزئيات التى وجدت لبعض الصحابة من الكرامات - وإن ظهر يادى الراى أنها أمور غير داخلية كلى كرامات الرسول - فالواقع ليس كذلك بل هى جزئيات من كلياته . وكلياته أكمل كما سيصوره المؤلف فى عصمته عليه الصلاة والسلام العصمة المطلقة من الشيطان فى فراره من عمر الذى لا يقتضى تمام العصمة . فكم يفر العدو من يراه أقوى منه ولكنه قد يكر عليه فلا ينجو منه فى بعض الغفلات

(٣) لعل الصواب (لا يكون جزئياً إلا بكلى)

(فصل) وينبنى على ذلك قواعد (منها) أن الكرامات لها أصل في المعجزات ٢٦١

ألا ترى أن خاصيته المذكورة هي هروب الشيطان منه ، وذلك حفظ من الوقوع في حباله وحمله إياه على المعاصي . وأنت تعلم أن الحفظ التام المطلق العالم خاصة الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ إذ كان معصوماً عن الكبائر والصغائر على العموم والإطلاق . ولا حاجة إلى تقرير هذا المعنى هنا ، فتلك النقطة الخاصة بمر من هذا البحر .

وأيضاً فإن فرار الشيطان أو بعده عن الإنسان إنما المقصود منه الحفظ من غير زيادة . وقد زادت مزية النبي صلى الله عليه وسلم فيه خواص . « منها » أنه عليه الصلاة والسلام أقدره الله على تمكنه من الشيطان ، حتى لم أن يربطه إلى سارية المسجد ، ثم تذكر قول سليمان عليه السلام : (هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَنِي)^(١) ولم يقدر عمر على شيء من ذلك . « ومنها » أن النبي عليه الصلاة والسلام أطلع على ذلك من نفسه^(٢) ومن عمر^(٣) ولم يطلع عمر على شيء منه . « ومنها » أنه عليه الصلاة والسلام كان آمناً من نزعات الشيطان وإن قرب منه ، وعمر لم يكن آمناً وإن بعد عنه

وأما منقبة عثمان فلم يرد ما يارضها بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، بل نقول هو أولى بها وإن لم يذكرها عن نفسه ؛ إذ لا يلزم من عدم ذكرها عدمها . وأيضاً فإن ذلك لعثمان لخاصية كانت فيه ، وهي شدة حياته ؛ وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أشد الناس حياة ، وأشد حياة من العذراء في خدرها ، فإذا كان الحياء أصلها فالنبي عليه الصلاة والسلام هو الذي حواه على الكمال .

وعلى هذا الترتيب يحجرى القول في أسيد وصاحبه ؛ لأن المقصود بذلك الإيضاح حتى يمكن المشي في الطريق ليلاً بلا كلفة ، والنبي عليه الصلاة والسلام لم يكن الظلام يحجب بصره ، بل كان يرى في الظلمة كما يرى في الضوء ، بل

(١) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما

(٢) و (٣) أي في شأنه صلى الله عليه وسلم وفي شأن عمر

كان لا يحجب بصره ما هو أكثر من حجاب الظلمة ، فكان يرى من خلفه كما يرى من أمامه . وهذا أبلغ ، حيث كانت الخارقة في نفس البصر لا في البصر به ؛ على أن ذلك إنما كان من معجزات النبي عليه الصلاة والسلام وكراماته التي ظهرت في أمته بعده وفي زمانه

فهذا التقرير هو الذي ينبغي الاعتماد عليه ، والأخذ لهذه الأمور من جهة الأعلى الجلة . فربما يقع للناظر فيها يبادى الرأي إشكال ، ولا إشكال فيها بحول الله . وانظر في كلام القراني في قاعدة الأفضلية والخاصية

فصل

ومن القوائد في هذا الأصل أن ينظر إلى كل خارقة صدرت على يدى أحد ، فإن كان لها أصل في كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزاته فهي صحيحة ، وإن لم يكن لها أصل فغير صحيحة وإن ظهر يبادى الرأي أنها كرامة ؛ إذ ليس كل ما يظهر على يدى الانسان من الخوارق بكرامة ، بل منها ما يكون كذلك ، ومنها ما لا يكون كذلك

وبيان ذلك بالمثال أن أرباب التصريف بالهم ، والنقربات بالصناعة الفلكية والأحكام النجومية ، قد تصدر عنهم أفاعيل خارقة ؛ وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض ، ليس لها في الصحة مدخل ، ولا يوجد لها في كرامات النبي صلى الله عليه وسلم منبع ؛ لأنه إن كان ذلك بدعاء مخصوص فدعا النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على تلك النسبة ، ولا تجري فيه تلك الهيئة ، ولا اعتمد على قرآن في الكواكب ، ولا التمس سعودها أو نحوها ؛ بل تجري مجرد الاعتماد على من إليه يرجع الأمر كله واللبأ إليه ، معرضاً عن الكواكب ونهاياً عن الاستناد إليها ، إذ قال : « أصبح من عبادى مؤمن بى وكافر »^(١) الحديث ! وإن جرى

وقتما أو دعا الى تحريمه فليسبب يرى من هذا كله ؛ كحديث التنزل ، وحديث اجتماع الملائكة طرفى النهار ، وأشباه ذلك . والدعاء أيضاً عبادة لايزاد فيها ولا ينقص ، أعنى الكيفيات المستعملة والهيئات المتكلفة التى لم يمهّد مثلها فيما تقدم . وكذلك الأدعية التى لا تجد مساقها فى متقدم الزمان ولا متأخره ، ولا مستعمل والنبي عليه الصلاة والسلام والسلف الصالح ، والتقى روى فيها طبائع الحروف فى زعم أهل الفلسفة ومن غما نخوم ، عالم يقل به غيرهم . وإن كان يشير دعاء كتسليط اللهم على الأشياء حتى تنفعل ، فذلك غير ثابت النقل ، ولا تجده أصلاً ؛ بل أصل ذلك حال حكى ، وتديير فلسفى لا شرعى . هذا وإن كان الاتصال الخارق حاصلًا به فليس بدليل على الصحة ؛ كما أنه قد يمدى ظاهراً بالقتل والجرح ؛ بل قد يوصل بالسحر والعين الى أمثال ذلك ، ولا يكون شاهداً على صحته ؛ بل هو باطل صرف ، وتمد محض . وهذا الموضع مزلة قدم للعوام وكثير من الخواص خليتنبه له .

فصل

ومنها أنه لما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حذر ويشروا نذر ، ونذب^(١) وتصرف بمقتضى الخوارق من القراءة الصادقة ، والإلهام الصحيح ، والكشف الواضح ، والرؤيا الصالحة ، كان من فعل مثل ذلك من اختص بشي من هذه الأمور على طريق من الصواب ، وعاملاً بما ليس بخارج عن المشروع ؛ ولكن مع مراعاة شرط ذلك . ومن الدليل على صحته زائداً الى ما تقدم أمران :

(١) أى أنه صلى الله عليه وسلم رتب على فراسته ورؤياه وإلهاماته بشرة للبعض ، ونذارة لآخر ، وتصرفات فى بعض الشؤون ، وهكذا . فمن فعل مثله صلى الله عليه وسلم كان على صواب فى عمله وقد علمت بما سبق أن صدق ذلك تابع لقوة المتابعة ، ولذا قال (فمن اختص بشي الخ) وقوله (شرط ذلك) أى الآتى فى المسألة التالية

٢٦٤ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة العاشرة)

﴿ أحدهما ﴾ أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عمل بمقتضى ذلك ، أمراً ونهيًا ، وتحذيراً وتبشيراً وإرشاداً ، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته . فدل على أن الأمة حكمهم في ذلك حكمه ، شأن كل عمل صدر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره . ويكفى من ذلك ما ترك بعده في أمته من الميشرات . وإنما فائدتها البشارة والنذارة التي يترتب عليها الإقدام والإحجام .

وقد قال عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمر في رؤياه للملكين ^(١) وقولها له : « نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة » فليزل بعد ذلك يكثر الصلاة . وفي رواية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل » وقال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر : « إني أراك ضعيفاً ، وإنى أحب لك ما أحب لنفسي . لا تأمرن على اثنين ، ولا تولين مال يتيم » ^(٢) وقوله ثعلبة بن حاطبة وسأله الدعا له بكثرة المال : « قليل تؤذى شكره خير من كثير لا تطيقه » ^(٣) وقال لأنس : « اللهم كثر ماله وولده » ^(٤) ودل عليه الصلاة

(١) أى قد ترتب على رؤيا عبد الله نفسه ما رتب ، ويظهر أن مقالة الرسول لا في ذر و ثعلبة وأنس كلها من قبيل الفراسة . ولترجع رواية البخارى في كتاب الرؤيا باب الأمان وذهاب الروح في المنام ، فقها أن ملكاً ثالثاً قال له (لم ترع نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة) فليست من كلام الملكين ، كما أن لفظ الرسول في هذه الرواية (أن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل) وهو نص الرواية الأخرى التي رواها المؤلف . فليس بظاهر جعل قوله (نعم الخ) مقولاً لقائل ولا قولها إلا بتكلف

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٧٧)

(٣) أخرجه في الجامع الصغير عن البغوى والباوردى وابن قانع وابن السكن وابن شاهين عن أبي أمامة عن ثعلبة بن حاطب وأخرجه في كنوز الحقائق للناوى عن تمام قال المناوى في شرحه على الجامع الصغير قال البيهقى في إسناده الحديث نظر ، وهو مشهور بين أهل التفسير ، وأشار في الإصابة إلى عدم صحة هذا الحديث في ترجمة ثعلبة هذا ، ثم قال وفي كون صاحب هذه القصة - إن صح الخبر ولا ظنه

يصح - هو البدرى (٤) رواه الشيخان والترمذى

الصلاة والسلام أناساً شتى على ما هو أفضل الأعمال في حق كل واحد منهم ، عملاً بالفراسة الصادقة فيهم . وقال : ^(١) «لأعطين الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه» ^(٢) فأعطاهما علياً رضي الله عنه ففتح الله على يديه . وقال لهيمان بن علفان : إياه (لعل الله أن يفتحك قيصاً ، فإن أرادوك على خلمه فلا تحلمه) ^(٣) فرتب على الاطلاع النبي وصاياه النافذة ، وأخبر ^(٤) أنه ستكون لهم أنماط ويندو أحدهم في حلة ويروح في أخرى ، وتوضع بين يديه صفحة وترفع أخرى ، ثم قال آخر الحديث : (وأتم اليوم خير منكم يومئذ) وأخبر بذلك معاوية ووصاه ، ^(٥) وأن عمارة تلتله الفنة الباغية ؛ ^(٦) وبأمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها ^(٧) ثم وصاهم كيف يصنعون ؛ وأنهم سيلقون بعده أثرة ، ثم أمرهم بالصبر ^(٨) . الى سائر ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من المصائب التي حصلت بها فوائد الايمان والتصديق ، والتعذير والتبشير ، وغير ذلك وهو أكثر من أن يحصى

(١) هذا وما بعده للآخر يدخل تحت الاطلاع النبي . وهي عبارة مجملة تشمل ما كان من قبيل الوحي الملكي والالهام . وأتى بها كذلك لتصح فيها المشاركة للامة على ضرب من التسامح

(٢) رواه البخارى في مناقب علي
(٣) رواه الترمذى وحسنه عن عائشة
(٤) قال منلا علي في شرح الشفاء ان قوله (ستكون لهم أنماط . في الصحيحين عن جابر . ثم قال وفي الترمذى عن علي (ويندو الخ)
(٥) روى ابن عساكر باسناد ضعيف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية (أما انك ستلى امر أمتى من بعدى ، فاذا كان ذلك فاقبل من محسنهم وتجاوز عن مسيئتهم)

(٦) جزء من حديث أخرجه أبو بكر البرقاني والاسماعيلى
(٧) رواه مسلم من طريق عن أبي ذر
(٨) عن أسيد بن حضير أن رجلاً من الأنصار قال : يا رسول الله استعملت فلانا ولم تستعملنى . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنكم سترون بعدى أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض) رواه الترمذى وقال حسن صحيح

٢٦٦ النوع الرابع مقاعد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الحادية عشرة)

﴿ والثاني ﴾ عمل الصحابة رضي الله عنهم يمثل ذلك من الفراسة والكشف والإلهام والوحي النومي ؛ كقول أبي بكر ^(١) : « إنما هما أخوالك وأختك » وقول عمر : « ياسارية الجبل ! » فأعمل للنبيجة التي أنبأ عنها الكشف ؛ ونبيه لمن أراد أن يقص على الناس وقال : « أخاف أن تنفخ حتى تبلغ الثريا » وقوله لمن قص عليه رؤياه أن الشمس والقمر رأهما يقتتلان فقال : مع أيهما كنت ؟ قال مع القمر . قال : « كنت مع الآية المحوة ، لا تلي عملا أبداً » ويكثر قل مثل هذا عن السلف الصالح ومن بعدهم من العلماء والأولياء فنع الله بهم . ولكن يبقى هنا النظر في شرط العمل على مقتضى هذه الأمور ، والكلام فيه يحتمل بطراً . فلنفرد بالكلام عليه . وهي :

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

وذلك أن هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر ، إلا بشرط أن لا تخوم حكماً شرعياً ولا قاعدة دينية ؛ فإن ما يخوم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحق في نفسه ، بل هو إما خيال أو وهم ، وإما من التواء الشيطان ؛ وقد يخالط ما هو حق وقد لا يخالطه . وجميع ذلك لا يصح اعتباره ، من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع وذلك أن التشريع الذي أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم عام لا خاص ، كما تقدم في المسألة قبل هذا . وأصله لا ينخرم ، ولا ينكسر له أفراد ، ولا يحاشي من البسوخ تحت حكمه مكاف . وإذا كان كذلك فشكل ما جاء من هذا القبيل الذي نحن بصدده مضاداً لما تمهد في الشريعة فهو فاسد باطل

ومن أمثلة ذلك مسألة مثل عنها ابن رشد في حاكبه شهد عنده عدلان مشهوران بالعدالة في أمر ، فرأى الحاكم في منامه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : « لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل » فقتل هذا من الرؤيا لا معتبر بها في أمر ولا نهى ، ولا بشارة ولا نذارة ، لأنها تخوم قاعدة من قواعد الشريعة . وكذلك

(١) أي لعائشة لما أبطل نخله لما عشرين وسقاً - راجع المسألة العاشرة من كتاب السنة الآتي فيها القصة

سائر ما يأتي من هذا النوع . وما روى « أن أبا بكر رضى الله عنه أخذ وصية رجل بعد موته يرؤيا رؤيت » فهي قضية عين لا قدح في التواعد الكلية لاحتمالها ، فلعل الورثة رضوا بذلك ، فلا يلزم منها خرم أصل

وعلى هذا لو حصلت له مكاشفة بأن هذا الماء المعين منسوب أو نجس ، أو أن هذا الشاهد كاذب ، أو أن المال زبد وقد تحلل بالحجة لمرور ، أو ما أشبه ذلك ، فلا يصح له العمل على وفق ذلك ما لم يتعين سبب ظاهر ؛ فلا يجوز له الانتقال إلى التيسيم ، ولا ترك قبول الشاهد ، ولا الشهادة ^(١) بالمال زبد على حال فإن الظواهر قد تمين فيها بحكم الشريعة أمر آخر ، فلا يتركها اعتماداً على مجرد المكاشفة أو القراءة ، كما لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية . ولو جاز ذلك لجاز نقض الأحكام ^(٢) بها وإن ترتبت في الظاهر موجباتها ، وهذا غير صحيح بحال . فكذا ما نحن فيه .

وقد جاء في الصحيح : « إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فأحكم له على نحو ما سمع منه » الحديث ^(٣) ! فقيده بالحكم

(١) لعلها ولا الحكم

(٢) أى وإبطالها بعد صدورها من القاضى اعتباراً بأن الكشف أظهر الخطأ البين الذى ينقض به الحكم غير صحيح ، فكذا ترك موجبات الحكم بحسب الظاهر على منتهى قواعد الشريعة تعويلاً على كشف أو غيره لا يكون صحيحاً . وقد يقال إن نقض الأحكام إما يكون في جزئيات نادرة مقيدة بقيود كثيرة ، فهو أبعد من ترك بعض موجبات الحكم إذا حصل تعارض بينها باللازمة تنوعه أى أنه لا يلزم من التحتى عن الأخذ بالشهادة المعتبرة شرعاً إلى الأخذ بالكشف لزوم نقض الحكم الذى صدر بالفعل بناء على هذه الشهادة لحصول الكشف ، وذلك لأن نقض الأحكام يترتب عليه فساد كبير وتعليل للأحكام ، كما أشار إليه المؤلف في موضع آخر

(٣) بقية فن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذنه فانما أقطع له قطعة من النار أخرجه الشيخان

٢٦٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الحادية عشرة)

يتقضى ما يسمع وترك ما وواء ذلك . وقد كان كثير من الأحكام التي تجرى على يديه يطلع على أصلها وما فيها من حق وباطل ؛ ولكنه عليه الصلوة والسلام لم يحكم إلا على وفق ما سمع ، لا على وفق ما علم . وهو أصل في منع الحاكم أن يحكم بعله

وقد ذهب مالك في القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهدت عنده العدول بأمر يعلم خلافه وجب عليه الحكم بشهادتهم ، إذا لم يعلم منهم تعدد الكذب ؛ لأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكماً بعله . هذا مع كون علم الحاكم مستفاداً من العادات التي لا رية فيها ، لامن الخوارق التي تداخلها أمور . والقائل ^(١) بصحة حكم الحاكم بعله فذلك بالنسبة إلى العلم المستفاد من العادات ، لامن الخوارق . ولذلك لم يعتبره ^(٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الحجة العظمى . وحكى ابن العربي عن قاضي القضاة الشافعي المالكي بيفاد أنه كان يحكم بالفراسة في الأحكام ، جرياً على طريقة إياس بن معاوية أيام كان قاضياً . قال ولشيخنا فخر الإسلام أبي بكر الشافعي جزء في الرد عليه . هذا ما قال . وهو حقيق بالرد إن كان يحكم بالفراسة مطلقاً من غير حجة سواها

فإن قيل : هذا مشكل من وجهين :

(أحدهما) أنه خلاف ما نقل عن أرباب المكشفات والكرامات ؛ فقد امتنع أقوام عن تناول أشياء كان جائزاً لهم في الظاهر تناولها ، اعتياداً على كشف أو لإخبار غير معهود . ألا ترى إلى ما جاء عن الشافعي حين اعتقد أن لا يأكل إلا من الحلال ، فرأى بالبادية شجرة تين ، فوم أن يأكل منها فذاته الشجرة : أن

(١) قال ابن العربي في كتاب الأحكام اتفق العلماء على بكرة أيهم على أن القاضي لا يقتل بعله ، وإن اختلفوا في سائر الأحكام هل يحكم بعله أم لا
(٢) أي فقد كان يطلع على مافي الأمر من حق وباطل ، ومع ذلك كان يقول في حكمه على القانون الشرعي من اعتبار مقتضى الظواهر

لا تأكل مني فأبى ليهودى ^(١) وعن عباس ابن المهدي أنه تزوج امرأة ، فليطة
السخول وقع عليه ندامة ، فلما أراد الدخول منها زجر عنها ، فامتنع وخرج ، فبعد
ثلاثة أيام ظهر لها زوج . وكذلك من كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم
بها هل هذا المتناول حلال أم لا ؟ كالحارث المحاسبي حيث كان له عرق في بعض
أصابعه إذا مد يده إلى ما فيه شبهة تحرك ، فيمتنع منه .

وأصل ذلك حديث ^(٢) أبي هريرة رضى الله عنه وغيره في قصة الشاة المسمومة
وفيه فأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل القوم ، وقال : « ارفعوا أيديكم
فإنما أخبرتني أنها مسمومة » ومات بشر بن البراء الحديث ! فبنى رسول الله صلى
الله عليه وسلم على ذلك القول ، وانتهى هو ونهى أصحابه عن الأكل بعد
الإخبار . وهذا أيضاً موافق لشرع من قبلنا ، وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ ،
وذلك في قصة بقرة بنى إسرائيل إذ أمروا بذبحها وضرب القليل ببعضها ، فأحياء الله
وأخبر بقائله ، فرتب عليه الحكم بالقصاص ، وفي قصة الخضر في خرق البغينة
بوقتل الغلام ، وهو ظاهر في هذا المعنى ، إلى غير ذلك مما يؤثر في معجزات الأنبياء
عليهم الصلاة والسلام ، وكرامات الأولياء رضى الله عنهم

(والثاني) أنه إذا ثبت أن خوارق الماديات بالنسبة إلى الأنبياء والأولياء
كالماديات بالنسبة إلى البنا ، فكما لو دلنا المرعاضى على نجاسة الماء أو غصبه لوجب علينا
الاجتناب ، فكذلك ههنا ، إذ لا فرق بين إخبار من عالم الغيب أو من عالم الشهادة ،
كما أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة في الماء ، ورؤيتها بين الكشف
الغيبى . فلا بد أن يبنى الحكم على هذا كما يبنى على ذلك . ومن فرق بينهما فقد أهدى
الطريق .

(١) أى ملوكه ، وليست من أشجار البادية الخالية من الملكية . وأما كونها ليهودى
بهذا الوصف فلا تأخير له في أصل الحكم ، ولكنه يفيد زيادة ورجحان أنه قبيح
عنها وهى لكافر

(٢) أخرجه البخارى

٢٧٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الحادية عشرة)

فالجواب أن لاتزاع بيننا في أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صوابا ، وعملا بما هو مشروع على الجملة . وذلك من وجهين :
(أحدهما) الاعتبار بما كان من النبي صلى الله عليه وسلم فيه ، فيلحق به في القياس ما كان في معناه ؛ إذا لم يثبت أن مثل هذا من الخوارق يختص بالنبي صلى الله عليه وسلم من حيث كان من الأمور الخارقة ، بدليل الواقع . وانما يختص به من حيث كان معجزا . وتكون قصة الخضر على هذا مما نسخ^(١) في شريعتنا . على أن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه^(٢) بعض العلماء ، بناء على ما ثبت عنده من العادات . أما قتل الغلام فلا يمكن القول به . وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين ، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبي في قول المتقول : دعى عند فلان

(والثاني) على فرض أنه لاقياس — وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى ، إذ الجاري عليها العمل بالقياس — ولكن إن قدرنا عدمه فنقول : إن هذه الحكايات عن الأولياء مستندة إلى نص شرعي ، وهو طلب اجتناب حزاز القلوب الذي هو الإثم . وحزاز القلوب يكون بأمر لا تنحصر ، فيدخل فيها هذا الخط . وقد قال عليه الصلاة والسلام : « البرُّ ما أمانت إليه النفس . والإثم ما حاك في صدرك »^(٣) فإذا لم يخرج هذا عن كونه مستندا إلى نصوص شرعية ، عند من^(٤) لأنه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما كانت هذه القصة في معناه ، حتى يقاس عليه فلا نعمل إلا على ما كان قد صدر في معناه شيء في شرعنا ، فنلحق به بطريق القياس

(٢) أي أنه إذا قامت القرائن المؤكدة أن المال لا ينجو من النصب إلا بهذا العمل فلا مانع منه ، أي وعليه فلا حاجة إلى دعوى النسخ

(٣) قال النووي في الأربعين : وعن وابصة بن معبد رضى الله عنه قال : أئيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال (جئت تسأل عن البر) قلت : نعم قال (استغفرت قلبك البر ما أطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك) رويناه في مسندى أحمد والدارى بإسناد حسن

فمر حزار القلوب بالمعنى الأعم الذي لا ينصبط إلى أمر معلوم . ولكن ليس في اعتبار مثل هذه الأمور ما يحل بقاعدة شرعية . وكلامنا إنما هو في مثل مسألة ابن رشد وأشباهها . وقتل الخضر العلام على هذا لا يمكن القول بمثله في شريعتنا ألينة . فهو حكم منسوخ . ووجه ماقرر أنه إن كان ثم من الحكايات ما يشعر بمقتضى السؤال ففسدة الشريعة تدل على خلافه ؛ فإن أصل الحكم بالظاهر مقطوع به في الأحكام خصوصاً ، وبالنسبة إلى الاعتقاد في الغير عمومياً أيضاً ؛ فإن سيد البشر صلى الله عليه وسلم مع إعلامه بالوحي ، يُجرى الأمور على ظواهرها في المناقطين وغيرهم ، وإن علم بواطن أحوالهم . ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه

ولا يقال : إنما كان ذلك من قبيل ما قال : « خوفنا أن يقول الناس إن محمدًا يقتل أصحابه » فالعلة أمر آخر ، لا ما زعمت . فإذا عدم ما علل به فلا حرج لنا بقول : هذا من أدل الدليل على ماقرر ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر ؛ فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر فالمنذر فيه ظاهر واضح ، ومن طلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبي ربما شوش الخواطر ، ويران على الظواهر ؛ وقد فهم من الشرع سد هذا الباب جملة . ألا ترى إلى باب الدعاوى المستند إلى أن « البينة على المدعي واليمين على من أنكر » ولم يستثن من ذلك أحد ؛ حتى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج إلى البينة في بعض ما أنكر فيه مما كان اشتراه ، فقال : « من يشهد لي ؟ » حتى شهد له خزينة بن ثابت ، فجعلها الله شهادتين . فما ظنك بآحاد الأمة ؟ فلو ادعى أكبر^(١) الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعي واليمين على من أنكر . وهذا من ذلك ، والنقط واحد . فالاعتبارات التنبئية مهمة بحسب الأوامر والنواهي

(١) لعلها (أ كذب) ومع ذلك لو كان العكس كان أظهر في بيان أنه لا بد من الجرى على قاعدة الشرع بلا تعطيل بشيء آخر

٢٧٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للمثال (المسألة الحادية عشرة)

الشرعية. ومن هنا لم يعبأ الناس من الأولياء وغيرهم بكل كشف أو خطاب حالف المشروع بل عدوا أنه من الشيطان. وإذا ثبت هذا اقتضيا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة^(١).

وما ذكر من تكليم الشجرة فليس بمانع شرعي ، بحيث يكون تناول التين منها حراماً على المكلم ؛ كما لو وجد في القلاة صيدا فقال له : إني مملوك ، وما أشبه ذلك ، ولكنه تركه لنفاه عنه بغيره من يقين بالله ، أو ظن طعام بموضع آخر ، أو غير ذلك . وكذلك سائر ما في هذا الباب . أو قول : كان المتناول مباحاً له فتركه لهذه العلامة ، كما يترك الإنسان أحد الخازنين لشورة أو رؤيا أو غير ذلك ، حسماً يذكر بعد بحول الله سالي . فكذلك قول في الماء الذي كوشف أنه نجس أو مفصوب . وإذا كان له مدوحة عنها بحيث لا ينغم له أصل شرعي في الظاهر ، بل يصير منتقلاً من حائر إلى مثله ، فلا حرج عليه ؛ مع أنه لو فرضنا مخالفته لمقتضى ذلك الكشف إعمالاً للطاهر ، واعتماداً على الشرع في معاملته به ، فلا حرج عليه ولولم ؛ إذ ليس القصد بالكرامات والحوارق أن تحرق أمراً شرعياً ، ولا أن تعود على شيء منه بالنقض ؛ كيف وهي تنازع عن اتساعه . فبحال أن يفتنح المشروع مالم يسر بمشروع ، أو يعود الفرع على أصله بالنقض . هذا لا يكون ألتة

وتأمل ما في شأن المتلاعنين ؛ إذ قال عليه الصلاة والسلام : « إن عبادت به على صفة كذا فهو لعان » ، وإن جاءت به على صفة كذا فهو لعان^(٢) . فغالب به على إحدى الصفتين وهي المقتضية للمكروه ، ومع ذلك فلم يتم الحد عليها . وقد جاء في الحديث به : « نولا الأيمان لكان لي ولها شأن » فدل على أن الأيمان هي الماسة ، وامتناعه مما به يدل على أن ما تفرس به لاحكم له حين شرعية الأيمان . ولو ثبت بالبينة أو بالأقرار صد الأيمان ما قال الزوج لم تكن الأيمان دائرة للحد عنها

والجواب على السؤال الثاني أن الحوارق وإن صارت لهم كميرها فليس

(فصل) في أمثلة للمواضع التي يصح العمل فيها بمقتضى الكرامة ٢٧٣

ذلك بموجب لإعمالها على الإطلاق ، إذا لم يثبت ذلك شرعا معمولا به . وأيضاً
غان الخوارق إن جاءت تقتضى المخالفة فهي مدخولة قد شابهها ما ليس بحق :
كالرؤيا غير الموافقة ، كمن يقال له « لا تفعل كذا » وهو مأمر شرعا بفعله ، أو
« افعل كذا » وهو منهي عنه . وكثيراً ما يقع هذا لمن لم بين أصل سلوكه على
الصواب ، أو من سلك وحده بدون شيخ . ومن طالع سير الأولياء وجدهم بحافظين
على ظواهر الشريعة ، غير ملتفتين فيها إلى هذه الأشياء .

فان قيل : هذا يقتضى أن لا يعمل عليها ، وقد بنيت المسألة على أنها
يعمل عليها .

قيل : إن المنى هنا أن يعمل عليها بنحو قاعدة شرعية ، فأما العمل عليها مع
الموافقة فليس بمنى

فصل

إذا تقرر اعتبار ذلك الشرط ، فأين يسوغ العمل على وفقها ؟
فالقول في ذلك أن الأمور الجائزات أو المطالبات التي فيها سعة يجوز العمل
فيها بمقتضى ما تقدم . وذلك على أوجه :

(أحدها) أن يكون في أمر مباح ؛ كأن يرى المكاشف أن فلانا يقصده
في الوقت الفلاني ، أو يعرف ما قصد إليه في إتيانه من موافقة أو مخالفته ، أو يطالع
على ما في قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو باطل ، وما أشبه ذلك ، فيعمل على
التهيئة له حسبما قصد إليه ، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر ، فهذا من
الجائز له ؛ كما لو رأى رؤيا تقتضى ذلك ، لكن لا يعامله إلا بما هو مشروع كما تقدم
(والثاني) أن يكون العمل عليها لعائدة يرجو نجاحها ؛ فان العاقل لا يدخل
على نفسه ما لم له يخاف عاقبته ، فقد يلحقه سبب الالتفات إليها عجب أو غيره ؛
والكرامة كما أنها خصوصية ، كذلك هي فتنة واختبار ، لينظر كيف تعامون .

وقد تقدم ذكره . فإذا عرضت حاجة ، أو كان لذلك سبب يقتضيه ، فلا بأس . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبر بالفتيات للحاجة إلى ذلك . ومعلوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يخبر بكل مغيب أطلع عليه ، بل كان ذلك في بعض الأوقات . وعلى مقتضى الحاجات ، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه أنه « يراهم من وراء ظهره » ، لما لهم في ذلك من الفائدة المذكورة في الحديث ^(١) . وكان يمكن أن يأمرهم ويهاجم من غير إخبار بذلك . وهكذا سائر كراماته ومججزاته . فمسألة أئمة بمثل ذلك في هذا المكان أولى ^(٢) منه في الوجه الأول ؛ ولكنه مع ذلك . في حكم الجواز ، لما تقدم من خوف الموارض كالعجب ونحوه . والإخبار في حق النبي عليه الصلاة والسلام مسلم ، ولا يخفى إخباره من فرائد ، ومنها تقوية إيمان كل من رأى ذلك أو سمع به ، وهي فائدة لا تنقطع مع بقاء الدنيا

(والثالث) أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستمد لكل عدته . فهذا أيضاً جائز ، كالإخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا ، أو لا يكون إن فعل كذا ، فيعمل على وفق ذلك ، على وزن الرؤيا الصالحة ، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا ؛ كما روى عن أبي جعفر بن تركان قال : كنت أجالس الفقهاء ففتيح على « بدينار فأردت أن أدفعه إليهم ، ثم قلت في نفسي : لعل أحتاج إليه ، فهاج بي وجع الفرس فقلت : سنأ ، فوجعت الأخرى حتى قلمتها ، ففتفت في هاتف : إن لم تدفع إليهم الدينار لا يبقى في فيك سن » واحدة . وعن الزوهارى قال : في استقصاء في أمر الطهارة . فضاقت صدرى ليلة لكثرة ما صبيت من الماء ولم يمكن قلبي ، فقلت : يا رب عفوكم أفسمت هاتفاً يقول : العفو في العلم ، فزال عني ذلك .

وعلى الجملة فالشرط المتقدم لا يهين من اعتباره في العمل بمقتضى الخوارق -

(١) الحديث (أقيموا صفوفكم وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري)

(٢) لأن الأول لم ينظر منه إلى الفائدة التي يرجو نجاحها ، بل مجرد أمر جائز . أما هنا فانه وإن كان جائزاً أو في حكمه خفية الموارض ، إلا أنه مفيد بأن يكونه فتائيه يرجو نجاحها

النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الثانية عشرة) ٢٧٥

وهو المطلوب . وإما ذكرت هذه الأوجه الثلاثة لتكون مثلاً يحتذى حذوه .
وينظر في هذا المجال الى جهته . وقد أشار هذا النحو الى التنبيه على أصل
آخر ، وهي :

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

إن الشريعة كما أنها عامة في جميع المكلفين ، وجارية على مختلفات أحوالهم ،
فهي عامة أيضاً بالنسبة الى عالم الغيب وعالم الشهادة من جهة كل مكان ؛ فإليها
نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن ، كما نرد إليها كل ما في الظاهر . واللبيل على
ذلك أشياء :

(منها) ما تقدم في المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة
ظاهر الشريعة .

(والثاني) أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها ، فلو كان ما يقع من الخوارق
والأمور الغيبية حاكماً عليها ، بتخصيص عموم ، أو قيد إطلاق ، أو تأويل ظاهر ،
أو ما أشبه ذلك ، لكان غيرها حاكماً عليها ، وصارت هي محكوماً عليها بغيرها .
وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يازم عنه .

(والثالث) أن مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها في نفسها . وذلك أنها
قد تكون في ظواهرها كلكرامات وليست كذلك ، بل أعمالاً من أعمال
الشیطان ؛ كما حكى عياض عن الفقيه أبي ميسرة المالكي أنه كان ليلة بمحاربه
يصلى ويدعو ويتضرع ، وقد وجد رقة ، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نور
عظيم ، ثم بدا له وجه كالتمر ، وقال له : « تملأ من وجهي يا أبا ميسرة ! فأنا ربك
الأعلى » فبصق فيه وقال له : اذهب يا لعين عليك لعنة الله . وكما يحكى عن
عبد القادر الكيلاني أنه عطش عطشاً شديداً ، فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت
عليه شبه الرذاذ حتى شرب ، ثم نودي من سحابة : « يا فلان أنا ربك وقد أحللت

٢٧٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للمثال (المسألة الثانية عشرة)

لك المحرمات » فقال له : اذهب يا لعين . فاضمعت السحابة . وقيل له : بم عرفت ، أنه إبليس ؟ قال : بقوله « قد أحلت لك المحرمات » . هذا وإن شابهه ولم يكن الشرع حكماً فيها لما عرف أنها شيطانية

وقد نزعنا إلى هذا المنزع في ابتداء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خديجة بنت خويلد زوجة رضى الله عنها ، فإنها قالت له : « أى ابن عم ! أنتستطيع أن تجربنى بصاحبك هذا الذى يأتيك إذا جاءك ؟ قال : نعم . قالت : فإذا جاءك فأخبرنى به . فلما جاء أخبرها ، فقالت : قم يا بن عم ! فاجلس على مخذى اليسرى . فجلس ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : نعم . ثم حولته إلى مخذى اليمنى ، ثم إلى حجرها ، وفى كل ذلك تقول : هل تراه ؟ فيقول نعم . قال الراوى فتحسرت ، وألقت حمارها ، والنبي صلى الله عليه وسلم جالس فى حجرها ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : لا . وفى رواية أنها أدخلته بينها وبين درعها ، فذهب عند ذلك . فقالت : يا ابن عم أثبت وأبشر ، فوالله إنه لك ، ما هذا بشيطان . (١)

ولا يقال : إن ثم مدارك آخر يختص بها الولى ، لا يفتقر بها إلى النظر الشرعى لأننا نقول : إن كان كما قلت على فرض تسليسه ، فتلك المدارك من جملة الكرامات والخواص ؛ إذ لا يختص بها إلا من كان ولياً لله . فلا فرق بينها وبين غيرها من الخواص المشاهدة . فلا بد إذاً من حكم يحكم بصحتها ، وشاهد يشهد لها ، وإذ ذاك يلزم التسلسل ، وهو محال . ولا يكتفى فى ذلك بدعوى الرِجْدان ؛ فإن الوجدان من حيث هو وجدان لا دليل فيه على صحته ولا فساد ، لأن الآلام والاذنات من المواجد التى لا تنكر ، ولا يدل ذلك على صحتها أو فسادها شرعاً . وكذلك سائر الأمور التى لا يقدر الإنسان على الانتفاك عنها ؛ فالفضب مثلاً إذا هاج بالإنسان أمر لا ينكر كالواجد من غير فرق ، وقد يكون محموداً إذا كان غصبا لله ، ومذموماً إذا كان لغير الله . ولا يفرق بينها إلا النظر الشرعى ، إذ لا يصح أن يقال

الشريعة هي المرحع في أحكام الباطن كما هي المرحع في أحكام الظاهر ٢٧٧

هذا الغضب قد أدرك صاحبه أنه محمود لا مذموم من غير نظر شرعي ، لأن الحمد والقم راجعان الى الشرع لا الى العقل . فمن أين أدرك أنه محمود شرعاً ؟ فلا يمكن أن يدركه كذلك بغير الشرع أصلاً . ولا يصح أيضاً أن ينسب تمييزه الى الربى والعلم ، لأن البحث جار فيه أيضاً

وإنما الذى يشكل فى المسألة أن الخوارق لا قدرة للإنسان على كسبها ولا على دفعها ؛ إذ هي مواهب من الله تعالى يختص بها من يشاء من عبادده . فإذا وردت على صاحبها فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له ؛ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بقتة ، أو ورود الأفراح عليه كذلك من غيرا كساب . فكما لا توصف هذه الأشياء بحسن ولا قبح شرعاً ، ولا يتعلق بها حكم شرعى ، كذلك فى مسائلتنا . بل أشبه شئ بها الإغماء أو الجنون أو ما أشبهه . فلا حكم يتعلق به وإن فرضنا لحوق الضرر به على الغير ؛ كما إذا أتلّف الجنون مالا ، أو قتل نفساً ، أو شرب خمرًا فى حال جنونه . ألا ترى ما يحكي عن جملة منهم فى استغراقهم فى الأحوال حتى تنفى عليهم أوقات الصلوات وهم لا يشعرون ، ويقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم فى المكاشفات والمنازلات ، فلا يقفون ، ويكاشفون بأحوال الخلق بحيث يظلمون على عوراتهم^(١) ، الى ما أشبه ذلك . فهنا وما كان مثله إذا كان واقعاً منهم ومتغولاً عنهم ، وهو داخل عليهم شادوا أم أبوا ، فكيف ينكر فى نفسه أو يمدّ عما يدخل تحت أحكام الشريعة ؟

والجواب أن ما تقدم من الأدلة كاف فى إثبات أصل المسألة ، وما اعترض به لا اعترض به ؛ فإن الخوارق وإن كانت لا قدرة للإنسان فى كسبها ولا دفعها ، فلقدرته تعلق بأسباب هذه المسببات . وقد مر أن الأسباب هي التى خوطب المكاف بها أمراً أو نهياً ، ومسبباتها خلق الله . فالخوارق من جملتها . وتقدم أيضاً أن ما نشأ عن الأسباب من المسببات فنسب الى المكاف حكمه ، من جهة التسبب ؛ لأجل

(١) وهو محرم بحسب الشريعة ، لكنهم مقهورون عليه ليس لهم فيه اختيار

٢٧٨ (فصل) في بيان كيفية عرض المكاشفات على الشريعة

أن عادة الله في المسببات أن تكون على وزن الأسباب في الاستقامة والأعوجاج ،
والاستئصال والانحراف ؛ فالخوارق مسببات عن الأسباب التكليفية ، فيقدر اتباع
السنة في الأعمال ، وتصفيها من شوائب الأكدار ، وغيوم الأهواء ، تكون
الخارقة المترتبة . فكما أنه يعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال
أو عدم صوابها ، كذلك ما نحن فيه . وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ
تَعْمَلُونَ ﴾ وقال : ﴿ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ ﴾ ، « إنما هي أعمالكم أحصاها
لكم ، ثم أوفيككم بها » ^(١) وهو عام في الجزاء الدنيوي والأخروي . وفروع
الفقه في المعاملات شاهدة هنا كشهادة العادات . فالوضع مقطوع به في الجملة
وإذا ثبت هذا فما ظهر في الخارقة من استقامة أو أعوجاج فنسب إلى الرضاة
المتقدمة . والنتائج تتبع القدمات بلا شك . فصار الحكم التكليفي متعلقاً بالخوارق
من جهة مقدماتها ، فلا تسل لصاحبها . وإذا ذلك لا يخرج عن النظر الشرعي ،
بخلاف المرض والجنون وأشباههما مما لا سبب له من جهة المكاف ، فإنه لا يتعلق به
حكم تكليفي . ولو فرضنا أن المكاف تسبب في تحصيله لكان مقدوراً عليه ،
ولتوجه التكليف إليه ، كالشكر ^(٢) ونحوه . ففعل من هذا التقرير أن الشرع حاكم
على الخوارق وغيرها ، لا يخرج عن حكمه شيء منها والله أعلم

فصل

ومن هنا يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث إلى يوم القيامة فلا يصح ردعا
ولا قبولها إلا بعد عرضها على أحكام الشريعة . فإن ساغت هناك فهي صحيحة
مقبولة في موضعها ، وإلا لم تقبل . إلا الخوارق الصادرة على أيدي الأنبياء عليهم
السلام فإنه لا نظر فيها لأحد ؛ لأنها واقعة على الصحة قطعا فلا يمكن فيها غير

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٩٢)

(٢) لعله السكر بالسين يدخله الانسان على نفسه بشرب السكر مثلا فيكون
معاملا بتأثيره

النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنثال (المسألة الثالثة عشرة) ٢٧٩

ذلك . ولأجل هذا حكم إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده بمقتضى رؤياه ، وقال له ابنه : (يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ) وإنما النظر فيها انخرق من العادات على يد غير المعصوم

وبيان عرضها أن تُقرض الفارقة واردة من مجارى العادات ، فإن ساع العمل بها عادة وكسب ، ساع في نفسها ، والا فلا ؛ كالرجل يكشف بامرأة أو عورة بحيث اطلع منها على ما لا يجوز له أن يطلع عليه وإن لم يكن مقصودا له ، أو رأى أنه يدخل على فلان بيته وهو يجماع زوجته ويراه عليها ، أو يكشف بمولود في بلدن امرأة أجنبية بحيث يقع بصره على بشرتها أو شيء من اعضائها التي لا يسوغ النظر إليها في الحس ، أو يسمع نداء يحس فيه بالصوت والحرف وهو يقول : أنا ربك ، أو يرى صورة مكيفة مقدرة : تقول له أنا ربك ، أو يرى ويسمع من يقول له : قد أحللت لك المحرمات ، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا يقبلها الحكم الشرعى على حال . ويقاس على هذا ماسواه . والله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

لما كان التكليف مبنيا على استقرار هوائد المكلفين ^(١) ، وجب أن ينظر في أحكام الهوائد ، لما يقبى عليها بالنسبة الى دخول المكلف تحت حكم التكليف فمن ذلك أن مجارى العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون ؛ وأعنى في الكليات لافى خصوص الجزئيات . والدليل على ذلك أمور :

(١) أجبها أن الشرائع بالاستقراء إنما جرى بها على ذلك . ولنتعبر بشريعتنا ؛ فإن التكالييف الكلية فيها بالنسبة الى من يكلف من الخلق موضوع على وزن (١) سواء أكانت تابعة لفطر وغرائز فهم ، أم كانت تابعة للوجودات الاخرى التي لهم بها علاقة وارتباط ما في هذه الحياة ، كما يؤخذ من تقريره بعد

٢٨٠ النوع الرابع مقاعد وضع الشريعة للمثال (المسألة الثالثة عشرة)

واحد^(١) ، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد ، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر . وذلك واضح في الدلالة على أن موضوعات التكاليف — وهى أفعال المكلفين — كذلك . وأفعال المكلفين إنما تجرى على ترتيبها إذا كان الوجود باقياً على ترتيبه . ولا اختلفت العوائد في الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب ، واختلاف الخطاب . فلا تكون الشريعة على ما هي عليه . وذلك باطل

(والثاني) أن الإخبار الشرعى قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دائمة غير مختلفة الى قيام الساعة ؛ كالأخبار عن السموات والأرض وما بينهما وما فيهما من النافع^(٢) ، والتصاريف والأحوال ، وأن سنة الله لا تبدل لها ، وأن لا تبدل خلق الله ، كما جاء بالزائم الشرائع على ذلك الوزان أيضاً . والخبر من العاقل لا يكون بخلاف مغیره بحال ، فان الخلاف بينهما محال

(والثالث) أنه لولا أن اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله ، فخلع تعرف فروعه ؛ لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة ، ولا سبيل الى الاعتراف بها الا بواسطة المعجزة ، ولا معنى للمعجزة الا أنها فعل خارق للعادة ، ولا يحصل فعل خارق للعادة الا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما

(١) فتلا كل مكلف مطلوب بالصلوات الخمس جزءاً ، والصبح ركعتان الجميع والظهر أربعة كذلك وشراعتها وأركانها واحدة ، ومبطلاتها واحدة وآدابها واحدة . لا اختلاف في ذلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر ، لأن العوائد التي بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة . فلا تكون في قرن من القرون حرجة . وفي قرن ميسورة . وقس على ذلك بقية التكاليف

(٢) كنافع الشمس والقمر وسائر الكواكب ، والماء والنار . والارض وما عليها والبحار وما فيها (والتصاريف) أى الأسباب والمسببات في هذه الأمور وفي أفعال الانسان والحيوان . وما ينشأ عن ذلك (والأحوال) أى من الحياة والموت والصحة والمرض ، والملذذ والمهول ، إلى غير ذلك من السنن الكونية التي ربط بها الخالق هذه الكائنات

أطردت في الماضي ، ولا معنى للمادة إلا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن
للتحدى لم يقع إلا على الوجه المعلوم في أمثاله . فإذا وقع مقترناً بالدعوة خارقاً لها ،
نلم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما أطرد إلا والداعي صادق . فلو كانت المادة غير
معلومة لما حصل العلم بصدقه اضطراباً ؛^(١) لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن
يدعى بدون اقتران الدعوة والتحدى ، لكن العلم حاصل ، فدل على أن ما انبنى
عليه العلم معلوم أيضاً . وهو المطلوب

فإن قيل هنا معارض بما يدل على أن أطراد العوائد غير معلوم ، بل إن كان
فطنون : والدليل على ذلك أمران :

« أحدهما » أن استمرار أمر في العالم مساو لابتداء وجوده ؛ لأن الاستمرار
إنما هو بالإمداد المستمر ، والامداد ممكن أن لا يوجد ، كما أن استمرار العدم على
الموجود في الزمن الأول كان ممكناً ، فلما وجد حصل أحد طرفي الامكان مع جواز
بقائه على أصل العدم ، فكذلك وجوده في الزمان الثاني ممكن ، وعدمه كذلك .
فإذا كان كذلك فكيف يصح — مع إمكان عدم استمرار وجوده — العلم
باستمرار وجوده ؛ هل هنا إلا عين الحال ؟

« والثاني » أن خوارق العادات في الوجود غير قليل ، بل ذلك كثير ، ولا
سيما ما جرى على أيدي الأنبياء عليهم السلام من ذلك . وكذلك ما أنخرق للأولياء .
من هذه الأمة وفي الأمم قبلها من العادات . والوقوع زائد على مجرد الإمكان ،
فهو أقوى في الدلالة ، فإذا لا يصح أن يكون مجاري العادات معلومة البتة
فالجواب عن الأول أن الجواز العقلي غير مندفع عقلاً ، وأما اندفع بالسمع
القطعي . وإذا اندفع بالسمع — وهو جميع ما تقدم من الأدلة — لم يند حكم
الجواز العقلي .

(١) لأنه لا سبب للعلم بالصدق إلا العلم باستقرار المادة ، وأن خرقها لا يكون
بدون الدعوة والتحدى . فقله (لأن وقوع الخ) تكيل لتوجيه الملازمة

٢٨٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الثالثة عشرة)

ولا يقال : إن هذا تعارض في القطعيات وهو محال .

لأننا نقول : إما يكون محالاً إذا تعارضاً من وجه واحد ، وليس كذلك هنا ، بل الجواز العقلي هنا باق على حكمه في أصل الإمكان ، والامتناعُ السمي راجع إلى الوقوع . وكَم من حازِر واقع . وكذلك قول : العالم كان قبل وجوده ممكن أن يبقى على أصله من العلم ويمكن أن يوجد ، فنسبة استمرار العلم عليه أو إخراجه إلى الوجود من جهة نفسه نسبة واحدة . وقد كان من جهة علم الله فيه لا بد أن يوجد ، فواجب وجوده ، ومحال استمراره ، وإن كان في نفسه ممكن البقاء على أصل العلم . ولتلك قالوا : من الجائر تنعيم من مات على الكفر ، وتعذيب من مات على الإسلام ؛ ولكن هذا الجائر محال الوقوع ، من جهة إخبار الله تعالى أن الكفار هم المذبذبون ، وأن المسلمين هم المنعمون . فلم يتوارد الجواز والامتناع والوجوب على مرمى واحد . كذلك ههنا . فالجواز من حيث نفس الجائر ، والوجوب أو الامتناع من حيث أمر خارج . فلا يتعارضان

وعن الثاني أنا قدمنا أن العلم المحكوم به على العادات إنما هو في كليات الوجود لا في جزئياته . وما اعترض به من باب الأمور الجزئية التي لا تخوم كلية ؛ ولذلك لم يدخل ذلك على باب العوائد شكاً ولا توقفاً^(١) في العمل على مقتضى العادات ألبتة . ولولا استقرار العلم بالعادات لما ظهرت الخوارق كما تقدم . وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجاري العادات ، وأصله للفجر الرازي رحمه الله تعالى . فإذا رأينا جزئياً انحرفت فيه العادة على شرط ذلك ، دلنا على ما تدل عليه الخوارق : من نبوة النبي صلى الله عليه وسلم إن اقترنت بالتحدي ، أو ولاية الولي إن لم تقترن ، أو اقترنت بدعوى الولاية على القول بجواز ذلك . ولا يقدح انحرافها في علمنا باستمرار العادات الكلية ، كما إذا رأينا عادة جرت في جزئية من هذا العالم في الماضي (١) وإلا لما عمرت الدنيا . لأن عمارتها بأخذ الناس في أسباب ذلك مبنية على أن العوائد في ترتب المسيات مستمرة ، وإن كانوا يشاهدون أحياناً شيئاً من انحراف العادة

النوع الرابع مقاعد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الرابعة عشرة) ٢٨٣

والحال غلب على ظنونا أيضاً استمرارها في الاستقبال ، وجاز عندنا خرقها بدليل
انحراق ما انخرق منها ؛ ولا يقدح ذلك في عدلنا باستمرار العادات الكلية . وهكذا
حكم سائر مسائل الأصول . ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي ، والعمل بخبر
الواحد قطعي ، والعمل بالترجيح عند تعارض الدلائل الثنتين قطعي ، إلى أشباه
ذلك ، فإذا جيئت إلى قياس من لتعمل به كان العمل ظنيا ، أو أخذت في
في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لا قطعيا — وكذلك سائر المسائل — ولم
يكن ذلك قادحاً في أصل المسألة الكلية . وهذا كله ظاهر

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

العوائد المستمرة ضربان : « أحدهما » العوائد الشرعية التي أقرها الدليل
الشرعي أو نقاها ؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمرها إيجاباً أو نكاً ، وأنهى
عنها كراهة أو تحريماً ، أو أذن فيها فعلاً وتركها « والقرب الثاني » هي العوائد
الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي

(فأما الأول) فتأبأت أبداً ، كسائر الأمور الشرعية ؛ كما قالوا في سلب العبد
أهلية الشهادة ، وفي الأمر بإزالة النجاسات ، وطهارة التأهب للنجاسة ، وستر
العورات ، والنهي عن الطواف بالبيت على العرى ، وما أشبه ذلك من العوائد
الجارية في الناس ، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة ، فأنها من جملة الأمور الداخلة
تحت أحكام الشرع . فلا تدل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها ^(١) . فلاحظ
أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ، ولا القبيح حسناً ، حتى يقال مثلاً : إن قبول شهادة
العبد لأتباعه محاسن العادات الآن ، فلننجزه ، أو إن كشف العورة الآن ليس
(١) لأنها نص عليها الشارع بخصوصها ، وأثبت لها حكماً شرعياً ، فتغير عادة
الناس فيها من استقباح إلى استحسان لا يغير حكم الشرع عليها . بخلاف الضرب
الثاني فإنه ليس فيه من الشرع دليل على حسنه أو قبحه ، لكنه يبنى على عرف الناس
فيه حكم شرعي يختلف باختلاف عرفهم

بعيب ولا فيج ، فلنجزه ، أو غير ذلك ، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة ، والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل . فرفع العوائد الشرعية باطل

(وأما الثاني) فقد تكون العوائد ثابتة ، وقد تبدل . ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليها

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب ، والوقاع والنظر ، والسكالم ، والبطش . والمتبدل ، وأشبه ذلك . وإذا كانت أسباباً لمسيبات حكم بها الشارع فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها والحكم على وقفها دائماً .
والمبتدلة :

(منها) ما يكون متبدلاً في المادة من حسن إلى قبح ، وبالعكس : مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع ، فهو لنوى المروءات قبيح في البلاد الشرقية ، وغير قبيح في البلاد الغربية ، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك ، فيكون عند أهل المشرق قاذحاً في العدالة ، وعند أهل المغرب غير قاذح (ومنها) ما يختلف في التعبير عن المقاصد ، فتتصرف العبارة عن معنى إلى (١) عبارة أخرى ، إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالمرب مع غيرهم ، أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة ، كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور ، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المغانى ، حتى صار ذلك اللفظ لما يسبق منه إلى الفهم معنى ما ، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شيء آخر ، أو كان مشتركاً فاختص ، وما أشبه ذلك . والحكم أيضاً يتنزل على ما هو معتاد فيه ، بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده ، وهذا المعنى يجري كثيراً في الأيمان والعقود والطلاق ، كناية وتصريحاً .

(ومنها) ما يختلف في الأفعال في المعاملات ونحوها ؛ كما إذا كانت المادة

(فعمل) واختلافها لاختلافها ليس اختلافاً في أصل الجواب . ٢٨٥

في النكاح قبض الصداق قبل الدخول ، أو في البيع القلائ ، أن يكون ، اتقد
لا بالنسيئة ، أو بالعكس ، أو إلى أجل كذا دون غيره . فالحكم أيدياً جار على
ذلك حسباً هو مسطور في كتب الفقه .

(ومنها) ما يختلف بحسب أمور خارجة ^(١) عن المكلف ، كالبولج فانه
يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض ، أو بلوغ سن من يقبل أو من
يحيض . وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق ، أو عوائد لبدات
المرأة أو قراباتها ، أو نحو ذلك . فيحكم لم شرعاً بمقتضى العادة في ذاك الانتقال .
(ومنها) ما يكون في أمور خارقة للعادة ؛ كيمض الناس تعبير له خوارى
العادات عادة . فإن الحكم عليه ينزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة
الدائمة ، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى ؛ كالبائل
أو المتنوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في
حكم العدم . فإنه إن لم يصر كذلك فالحكم للعادة العامة . وقد يكون الاختلاف
من أوجه غير هذه . ومع ذلك فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات ،
وعليها تنزل أحكامه ، لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة ، جارية على أمور معتادة
كما تقدم بيانه .

فصل

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ،
فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب ^(٢) ؛ لأن الشرع موضوع على
أنه دائم أبدي ، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك ، لم يحتاج في
(١) لاختلاف الاقطار في الجو حرارة وبرودة ، ففي الحارة يجعل البلوغ
وفي الباردة يطى . وقوله (وكذلك الحيض) أى مدته في كل حيضة ، ومعاودته
في كل شهر أو أكثر مثلاً
(٢) أى بنسخه مثلاً

٢٨٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الخامسة عشرة)

الشرع الى مزيد . وإنما معنى الاختلاف أن العوائد اذا اختلفت رجعت كل عادة الى أصل شرعى يحكم به عليها ؛ كما فى البلوغ مثلاً ، فإن الخطاب التكليفى مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ ؛ فاذا بلغ وقع عليه التكليف . فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف فى الخطاب . وإنما وقع الاختلاف فى العوائد ، أو فى الشواهد ^(١) . وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج فى دفع الصداق بناء على العادة ، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة ، ليس باختلاف فى حكم ؛ بل الحكم أن الذى ترجع جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله بإطلاق ؛ لأنه مدعى عليه . وهكذا سائر الأمثلة . فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق . والله أعلم

المسألة الخامسة عشرة *

العوائد الجارية ضرورة الاعتبار شرعاً ، كانت شرعيةً فى أصلها أو غير شرعية ، أى سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذنًا أم لا . أمالمقررة . بالدليل فأمرها ظاهر . وأما غيرها فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك . فالعادة . جرت بأن الزجر سبب الانكفاف ^(٢) عن المخالفة ؛ كقوله تعالى : (وَلَكُمْ فى القصاصِ حَيَاةٌ) فلم لم تعتبر العادة شرعاً لم ينحتم القصاص ولم يشرع ؛ إذ كان يكون شرعاً لغير فائدة . وذلك مردود بقوله : (وَلَكُمْ فى القصاصِ حَيَاةٌ) . وكذلك البذر سبب لبنات الزرع ، والنكاح سبب للنسل ، والتجارة سبب لنماء المال عادة ؛ كقوله : (وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ) (وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ) . (ليسَ عليكم جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ) وما أشبه ذلك مما يدل على

(١) كما مثله بالصداق ، فإن العادة شهدت لأحدهما فترجع جانبه

(٢) فكون الزجر سبباً للانكفاف عادة فى الناس . وليست بما يتعلق به فى ذاتها حكم شرعى من إذن أو نهى ، لانه يرجع إلى غرائز الإنسان . ومع ذلك فاعتبارها شرعاً ضرورى ، لأنه رتب عليها أحكاماً كالقصاص من القاتل مثلاً

وقوع السببات ^(١) عن أسبابها دائماً . فلم تكن ^(٢) السببات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب لكان خلافاً للدليل القاطع . فكان ما أدى إليه باطلاً .

ووجه ثان وهو ما تقدم ^(٣) في مسألة العلم بالمعاديات ، فإنه جار ههنا ووجه ثالث ^(٤) وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح ، لزم القطع

(١) أى يدل على اعتبار الشارع لهذه العادات ، التى هى وقوع المسببات عن أسبابها العادية دائماً فترتب عليها أحكاماً كطلب النكاح والتجارة وغير ذلك من الأسباب (٢) أى فلم تكن هذه العادات معتبرة شرعاً . لما رتب الشارع عليها شرعية الأسباب التى نيطت بها تلك العادات ، لكن هذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الأحكام عليها ، فتكون معتبرة شرعاً . فقله (المسببات) أى باعتبار هذه الحقيقة التى أشرنا إليها وهى جرى العادة بتسببها عن أسبابها ، لأن هذا هو المطلوب فى المسألة

(٣) وهو الدليل الأول فى المسألة الثالثة عشرة ، فإن ورود التكليف بميزان واحد فى الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فهم ، ولو لم يعتبرها لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب

(٤) وتقدم له أن المصالح هى ما أدى إلى قيام حياة الإنسان ، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية . وذلك لا يتم إذا أخرج فى تكليفه عما أودع فيه فى الكائنات المرتبطة به من العادات المطردة . ولا يخفى عليك أن هذا المقدار كاف فى الاستدلال بناءً على اعتبار المصالح ، ولا يحتاج إلى كافة ، كما أنه يفرع عليه الوجه الرابع ، لأن إخراجها عن مقتضى ماسبق يكون تكليفاً بما لا يطاق أو بما يهجر أما توجيهه لثالث فعنه أن التشريع دائم وهو جار مع المصالح ، فهى إذن دائمة وهى عادة من العادات ، فيكون قد اعتبرها . وهو المطلوب ، وأما الرابع فقد اعتبر فيه أن العلم والقدرة على المكاف به أمر عادى ، فإن كان معتبراً عند الشارع فى توجيهه التكليف فيكون قد اعتبر العادة وهو المطلوب . وإن لم يعتبرها لزم تكليفه بما لا يطاق . ولا يهزب عنك أنهما ليسا من العادات المقررة شرعاً بل هما من الأمور الراجعة للأسباب والمسببات . أعنى من القسم الثانى الذى هو موضوع كلامه فى هذه الأدلة ، كما أنه لا يفتى عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفزوعاً على الثالث بل مستغلاً . بخلاف الوجه الذى قررنا به الكلام فى الدليلين . وكل صحيح

٢٨٨ الموائد معتبرة للشارع قطعاً (فعل) فإن انحرفت بمادى فلها حكم العادات

بأنه لا بد من اعتباره الموائد ؛ لأنه إذا كان التشريع على وزن واحد ، دل على جريان المصالح على ذلك ؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح ؛ والتشريع دائم كما تقدم ، فالمصالح كذلك . وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع

ووجه رابع وهو أن الموائد لو لم تعتبر لأدى الى تكليف مالا يطاق ، وهو غير جائز أو غير واقع . وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلف به وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة في توجه التكليف ، أو لا . فإن اعتبر فهو ما أردنا . وإن لم يعتبر فعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر ، وعلى غير العالم والقادر ، وعلى من له مانع ومن لا مانع له . وذلك عين تكليف مالا يطاق . والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة

فصل

وإذا كانت الموائد معتبرة شرعا فلا يقدح في اعتبارها انحرافها ، ما بقيت عادة على الجملة . وإنما ينظر في انحرافها

ومعنى انحرافها أنها تزول بالنسبة الى جزئى ، فيخلفها في الموضع حالة إما من حالات الأعذار المعتادة في الناس ، أو من غير ذلك . فإن كانت منخرفة بعذر فالوضع للرخصة ؛ وإن كانت من غير ذلك فإما الى عادة أخرى دأبه^(١) بحسب الوضع المادى ، كافى البائل من جرح صار معتاداً . فهذا راجع الى حكم العادة الأولى ، لا الى حكم الرخص كما تقدم . وإما الى غير عادة ، أو الى عادة لا تخزم العادة الأولى . فإن انحرفت الى عادة أخرى لا تخزم العادة الأولى فظاهر أيضاً اعتبارها ، لكن على وجه راجع الى باب الترخص ؛ كالرخص

(١) أى تخزم العادة الأولى كما يؤخذ من كلامه بعد ، بأن انسد مثلامسلك النبول المعتاد في أمثاله

المعتاد ^(١) والسفر المعتاد بالنسبة الى جمع الصلاتين والنظر والقصر ونحو ذلك .
وإن انحرفت الى غير معتاد فهل يكون لها حكمها في نفسها ، أو تجري عليها أحكام
الموائد التي تناسبها ؟

ولا بد من تمثيلها أولاً ، ثم النظر في مجاري تلك الأحكام في الخوارق .
فمن ذلك ^(٢) توقف عمر ابن عبد العزيز رضي الله عنه عن إكراهه من منع
بالزكاة ، وقوله لمن كتب له بذلك « دعوه » . وقصة ربي بن جراث حين طلب
الحجاج ابنه ليقتله ، فسأله الحجاج عن ابنه فأخبره ، والأب عارف بما يواد من
ابنه ^(٣) . وقصة أبي حمزة الخراساني حين وقع في البحر ثم سد رأسها عليه ولم
يستغث . وحديث أبي زيد مع خديجه ^(٤) لما حضرهما شقيق البلخي وأبو تراب
التخشي فقالا للخديم : كل معنا . فقال أناصائم . فقال أبو تراب : كل ولك
أجر صوم شهر . فأبى ، فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سنة ، فأبى . فقال أبو زيد

(١) غير ظاهر مع موضوع الكلام وهو حالة من غير الاعتذار المعتادة في الناس ،
لأن المرض ومأمه من المعتاد الذي قال عنه إنه محل الرخصة . فلو مثله بمن بال من
جرح صار معتاداً ، لكنه يول أيضاً من المحل المعتاد فهو يول من محلين القبل مثلاً
والجرح ، معتاداً فيهما ، فهي عادة ليست من الاعتذار المعتادة ، وصار البول من
الجرح عادة لا تخرق العادة الأولى ، لكان ظاهراً

(٢) ما تقدم من أول الفصل إلى هنا كان في الموائد غير المقررة شرعاً ، وهو
القسم الثاني في المسألة لكن المسائل الآتية كلها في العادات التي جاء لها تقرير من
الشارع أمراً أو نهيّاً أو إذناً فيكون الفصل مشتملاً على انحراف العادة وبيان أحكامها
في القسمين

(٣) يعني والمادة الشرعية في مثله ألا يمكن الظالم من غرضه بقتل شخص ظالماً ،
حادام الدفاع عنه لا يضر المدافع

(٤) لم يرد في القاموس وشرحه « خديم » بل قال في جمع خدمان لخادم : أنه
عامي ، وكانهم تصوروا فيه أنه جمع خديم . ككثبان جمع كتيب

٢٩٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الخامسة عشرة)

دعوا من سقط من عين الله . فأخذ ذلك الشاب في السرقة بعد سنة ، وقطعت يده . ومنه دخول البرية بلاراد ^(١) ، ودخول الأرض المسبغة وكلامهم من الإلقاء باليد الى التهلكة .

فالذي يقال في هذا الموضع — بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح — أن هذه الأمور لا ينبغي حملها على المخالفة أصلاً مع ثبوت دين أصحابها وورعهم وفضلهم وصلاتهم ، بناء على الأخذ بتحسين الظن في أمثالهم ، كما أنا مؤخذون بذلك في سلفنا الصالح من الصحابة رضی الله عنهم ، وغيرهم ممن سلك في التقوى والفصل سبيلهم ، وإنما يفظر قتها بناء على أنها جارية على ما يسوع شرعا . وعند ذلك فلا يحلو ما بنوا عليه أن يكون غريباً من جنس العادي ، أو لا يكون من جنسه

(فان كان الأول) لحق بجنس أحكام العادات .

مثاله الأمر بالإنفاق ، فانه يمكن أن يكون مبنياً على رأى من يرى المتطوع أمير نفسه ، وهم الأكثر ، فتصير إجابة التلذذ عن الإجابة عناداً واتباعاً للهوى . ومثل هذا مخوف العاقبة ، لاسباب بالنسبة الى موافقة من شهر فصله وولايته . وكذلك أمر عمر بترك مانع الزكاة ، لعله كان نوعاً من الاجتهاد ، إذ عامله معاملة المغفلين . المطرحين في قواعد الدين ، ليردجر بنفسه ويفتق عمامة به . وكذلك وقع ؛ فإنه راجع نفسه وأدى الزكاة الواجبة عليه ، لا أنه أراد تركه جملة ، بل ليزجره بذلك أو يخبر حاله ، حتى إذا أمر على الامتناع أقام عليه ما يقام على المتنئين . ومثل ذلك قصة ربي بن حراش ؛ فانه حكى عنه أنه لم يكذب قط ، فلذلك سأله الحاجب عن انه ، والصدق من عزائم العلم ؛ ولما جواز الكذب رخصة يجوز أن لا يعمل بمقتضاها ، بل هو أعظم أجراً ؛ كما في النطق بكلمة الكفر وهي رأس .

(١) يرمى وقد صنعه كثير من أهل الصلاح والتقوى . مخالفين العادة التي قررها الشارع من تحريم ذلك

الكذب ، وقد قال الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) بعد ما أخبر به من قصة الثلاثة الذين خَلَفُوا ، فدحهم الله بالتزام الصدق في موطن هو مظنة للرخصة ، ولكن أحمدا أمرهم في طريق الصدق ، بناء على أن الأمن في طريق الخفاة مرجو . وقد قيل : « عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعك . ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك ، فإنه يضرك » وهو أصل صحيح شرعى

ومثله قصة أبي حمزة من باب الأخذ بمزامم العلم ، فإنه عقد على نفسه أن لا يعتمد على غير الله ، فلم يترخص ، وهو أصل صحيح . ودل على خصوص مسأله قوله تعالى : (وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ) ووكله الله أعظم من وكاله غيره وقد قال هود عليه الصلاة والسلام : (فكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُونِ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ) الآية ! ولما عقد أبو حمزة عقدا طلب بالوفاء ؛ لقوله تعالى : (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ) . وأيضا فإن بعض الأئمة نقل عنه أنه سمع أن أناسا يابصوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن لا يسألوا أحدا شيئا فكان أحدهم اذا وقع سوطه لا يسأل أحدا رفعه اليه . فقال أبو حمزة : رب إن هؤلاء عاهدوا نبيك إذ رأوه ، وأنا أعاهدك أن لا أسأل أحدا شيئا أبدا . قال فخرج حاجبا من الشام يريد مكة الى آخر الحكاية . وهذا أيضا من قبيل الأخذ بمزامم العلم ، اذ عقد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه . فليس بمجاز على غير الأصل الشرعى . ولذلك لما حكى ابن العربي الحكاية قال : فهنا رجل عاهد الله فوجد الوفاء على التمام والكمال ، فيه فاققدوا ان شاء الله تهتدوا

وكذلك دخول الأرض المسببة ودخول البرية بلا زاد ؛ فقد تبين في كتاب الأحكام أن من الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء ؛ فإن الله هو مسبب الأسباب وخالق مسبباتها . فمن كان هذا حاله فالأسباب عنده كعدمها ، فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق ، ولا رحاء في مرجو مخلوق ؛ إذ لا مخوف ولا

٢٩٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الخامسة عشرة)

مرجو إلا الله . فليس هذا إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإنما كن يكون كذلك لو حصل في اعتقاده أنه إن لم يتروّد هلك ، وإن قارب السبع هلك ، وأما إذا لم يحصل ذلك فلا . على أنه قد شرط الفزالي في دخول البرية بلا زادا اعتياد العبر والاعتقبات بالنبات . وكل هذا راجع إلى حكم عادي

ولعلك تجد مخرجا في كل ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم ، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية . بل لا تجده إن شاء الله إلا كذلك

فصل

وأما إن كان ما بنوا عليه من غير جنس العادي ، كالمكاشفة ، فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية ، بحيث يطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس ؟ أم يعاملون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس ، وإن كانت مخالفة في الظاهر ؛ لأنها في تحقيق الكشف الغيبي موافقة لا مخالفة

والذي يطرد - بحسب ما ثبت في المسألة الثانية عشرة وما قبلها - أن لا يكون حكمهم مختصا ، بل يردون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة ويطلبهم الربى بذلك حقا . وقد مر ما استدلل به على ذلك . ومن الدليل عليه أيضا أوجه :

(أحدها) أن الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنظم لمقاعدة ، ولم يرتبط لحكمها مكلف إذ كانت ؛ لكون الأنفال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة ، فلا وجه إلا ويمكن فيه الصحة والفساد . فلا حكم لأحد على فعل من الأنفال بواحد منها على البت . وعند ذلك لا يحكم بترتب ثواب ولا عقاب ، ولا إكرام ولا إهانة ، ولا حق دم ولا إهداره ، ولا إنقاذ حكم من حاكم . وما كان هكذا فلا يصح أن يشرع مع فرض اعتبار المصالح ، وهو الذي انبنت الشريعة عليه

(والثاني) أن الأمور المخالفة لا تطرد أن تصير حكما يعني عليه ؛ لأنها

مخصوصة يقوم مخصوصين . وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم ، فلا تكون قواعد الظواهر شاملة لهم ، ولا أيضاً تجرى فيما بينهم وبين غيرهم من ليس منهم ؛ إذ لا يصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاق من التريقين ، أعنى في نصب أحكام العامة ؛ إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولى بمقتضى كشفه ، أو السلطان نفسه على من ليس بولى من غير ماملة بالأسباب الظاهرة ، ولا أيضاً للولين إذا تراخا إلى الحاكم في قضية

وإذا فرض أنها غير شاملة لم كان على غير ما تقدم البرهان عليه من أن الشريعة عامة وأحكامها عامة على جميع الخلق وفي جميع الأحوال . كيف وم يقولون إن الولى قد يعصى والمعاصى جائزة عليه . فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع إلا والسابق إلى بادية الرأى منه أنه عصيان . فلا يصح مع هذا أن يثبت أن هذا الفعل المخارق الذى لا يجرى على ظاهر الشرع مشروع ، لتطرق الاحتمالات

وهذا هو الوجه الثالث

(والرايم) أن أولى الخلق بهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم الصحابة رضى الله عنهم . ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شيء من ذلك ، إلا ما نصرت شريعته عليه بما خص به ولم يعد إلى غيره . وما سوى ذلك فقد أنكر على من قال له : « يُحِلُّ اللهُ لَنَبِيِّهِ مَا شَاءَ » ومن قال : « إِنَّكَ لَسْتَ مِثْلُنَا » قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ففضب وقال : « إِنِّى لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَحَبَّكُمْ لُلهِ وَأَعْلَمُكُمْ بِمَا أَنْتَى »^(١) . وقد كان عليه الصلاة والسلام يُسْتَشَقُّ به وبدعائه ، ولم يثبت أنه مس بشرة أنثى من ليست بزوجة له أو ملك يمين . وكان النساء يبايعنه ولم تمس يده يد أنثى قط ؛ ولكن كان يعمل فى الأمور على مقتضى الظواهر وإن كان عالماً بها . وقد مر من هذا أشياء . وهو الذى قد الت قواعد ولم تستثن ولما من غيره . وقد كان حقيقاً بذلك لو نزل الحكم على استثناء الولى

٢٩٤ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الخامسة عشرة)

وأصحاب الخوارق ، وكذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، وهم الأولياء حقاً ، والفضلاء صدقاً .

وفي قصة الربيع^(١) بيان لهذا ؛ حيث قال وليها أو من كان : والله لا تسكر ثمنها . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : « كتاب الله القصاص »^(٢) . ولم يكنف عليه الصلاة والسلام بأن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره ، فكان يرجى الأمر حتى يبرز أثر القسم ، بل ألجأ إلى القصاص الذي فيه أشد محنة ، حتى عفا أهله . فيخند قال عليه الصلاة والسلام : « إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره »^(٣) . فبين أن ذلك القسم قد أبره الله ، ولكن لم يحكم به حتى ظهر له كرسى وهو العفو ، والعفو منتهى في ظاهر الحكم سبباً لإسقاط القصاص

(والخامس) أن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضةً للنوابط الشرعية ، فلا تنهض أن تثبت ولو كضرائر الشر^(٤) ؛ فإن ذلك إعمالٌ للحالفة المشروعات ، ونقضٌ لمصالحها الموضوعات . ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان عالماً بالمتأقين وأعيانهم ، وكان يعلم منهم فساداً في أهل الإسلام ، ولكن كان يمتنع من قتلهم لمعارض هو أرجح في الاعتبار ، فقال : « لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه »^(٥) فثله يلغى في جريان أحكام الخوارق على أصحابها ؛ حتى لا يمتنع من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى . ولهذا وقع إنكار الفقهاء لفعل أبي يعزى^(٦) رضى الله عنه . فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام

(١) قال في القاموس ر ه أم الربيع ، قال لها النبي صلى الله عليه وسلم : كتاب الله القصاص . تراجع كتب الحديث ، ففي ذا كرتي أن ذلك محل تحقيق عديم في صحة الاسم . وفي المصايح أنها ر الربيع ، عمه أنس بن مالك خادمه . والقائل لا تسكر ثمنها أنس بن النضر عم أنس بن مالك . فهو يوافق ما هنا ويخالف القاموس

(٢) و (٣) هما من حديث واحد أخرجه الحنفية إلا الترمذى «تيسير»

(٤) لعلمها «كضرورة الشر»

(٥) جزء من حديث رواه الشيخان والترمذى

(٦) صوابه ر أبو يزيد ، يعني التخشي المتقدمة قصته في حديث مع خادمه

خارجة عن أحكام العادات الجمهورية ، قولٌ يقدح في القلوب أموراً^(١) يطلب بالتحرز منها شرعاً . فلا ينبغي أن يخصصوا بزائد على مشروع الجمهور . ولذلك أينما اعتقد كثير من القائلين فيهم مذهب الإباحة ، وعضدوا بما سمعوا منها رأيهم . وهذا تعريض لهم إلى سوء المقالة

وحاشى الله أن يكون أولياء الله إلا يرآء من هذه الطوارق المنقرعة . غير أن الكلام جرى إلى الخوض في هذا المعنى ، فقد علم منهم المحافظة على حدود الشريعة ظاهراً وباطناً ، وهم القائمون بأحكام السنة على ما ينبغي ، المحافظون على اتباعها ، لكن انحراف النهم عنهم في هذه الأزمنة وفيما قبلها طرّق في أحوالهم ما طرّق . ولأجله وقع البحث في هذه المسائل ، حتى يتقرر بحول الله ما يفهم به عنهم مقاصدهم ، وما توزن به أحوالهم ، حسباً تعطيه حقيقة طريقتهم التلى ، فثمم الله وضعه .

ثم نرجع إلى تمام المسألة^(٢) فنقول :

وليس الاطلاع على النيبات ولا الكشف الصحيح بالذى يمنع من الجريان على مقتضى الأحكام المادية . والقعدة في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ما جرى عليه السلف الصالح . وكذلك القول في انحراف العادات لا ينبغي أن يبنى عليها في الأحكام الظاهرة . وقد كان عليه الصلاة والسلام معصوماً لقوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ يَصْمِيكُ مِنَ النَّاسِ ﴾ ولا غاية وراء هذا ، ثم إنه كان يتحصن بالدرع والمعفر ، ويتوقى ما العادة أن يتوقى ، ولم يكن ذلك نزولاً عن رتبته العليا إلى ما دونها ، بل هي أعلى .

وما ذكر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة إلى قدرة الله ، فذلك أيضاً غير مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها .

(١) منها الاعتقاد المذكور بعد

(٢) مرتبط بأول الفصل

وقد تقدم أن الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكل ، ورؤية إتمام النعم من النعم لا من السبب ، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي ندبوا إليها ، ولم يتركهم النبي صلى الله عليه وسلم مع هذه الحالة التي تسقط حكم الأسباب وقضى بانغرام الموائد . فدل على أنها العزائم التي جاء الشرع بها ؛ لأن حال انخراق الموائد ليس بمقام يُقَام فيه ، وإنما محله محل الرخصة كما تقدم ذكره . ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « قِيدَهَا وَتَوَكَّلْ » ^(١) . وقد كان المسكون من الصوفية يدخلون في الأسباب تأديباً بأداب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونظراً إلى أن وضع الله تعالى أحوال الخلق على الموائد الجارية يوضح أن التصود الشرعي الدخول تحت أحكام الموائد ، ولم يكونوا ليركوا الأفضل إلى غيره . وأما قصة الخضر عليه السلام وقوله : (وَمَا قَمَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي) فيظهر به أنه نبى . وذهب إليه جماعة من العلماء استدلالاً بهذا القول . ويجوز للنبي أن يحكم بمقتضى الوحي من غير إشكال . وإن سلم فهي قضية عين ، ولأمر ما ، ^(٢) وليست جارية على شرعنا . والدليل على ذلك أنه لا يجوز في هذه الملة لولي ولا لغيره ممن ليس بنبي أن يقتل صبياً لم يبلغ الحلم ، وإن علم أنه طبع كافراً ، وأنه لا يؤمن أبداً ، وأنه إن عاش أهلك أبويه طغياناً وكفراً ، وإن أذن له من عالم النيب في ذلك ؛ لأن الشريعة قد قررت الأمر والهي . وإنما الظاهر في تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى ، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام وإعلامه أن ثمَّ علماً آخر وقضياً آخر لا يعلمها هو

فليس كل ما اطلع عليه الولي من النيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه ، بل هو على ضربين : « أحدهما » ما خالف العمل به ظواهر الشريعة من غير أن يصح ردها إليها . فهذا لا يصح العمل عليه البتة « والثاني » ما لم يخالف العمل به شيئاً من

(١) تقدم (ج ١ ص ٢١٠)

(٢) يشير إليه بقوله (وعلى مقتضى عتاب موسى الخ)

٢٩٧ (المسألة السادسة عشرة) العوائد الكلية لا تختلف في الأزمان

الظواهر ، أو إن ظهر منه خلاف فيرجع بالنظر الصحيح إليها . فهذا يسوغ العمل عليه . وقد تقدم بيانه . فإذا تقرر هذا الطريق فهو الصواب ، وعليه يرى المربي ، وبه يعلق همم السالكين ، تأسيساً بسيد المتبوعين رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو أقرب الى الخروج عن مقتضى الحظوظ ، وأولى برسوخ القدم ، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه ، ويقتدى به فيه . والله أعلم .

﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة الى وقوعها في الوجود : « أحدهما » العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصا والأحوال ، كالأكل والشرب ، . والفرح والحزن ، والنوم واليقظة ، والميل الى اللذات والنفور عن المنافر ، وتناول الطيبات والمستلزمات ، واجتناب المؤلات والخبائث ، وما أشبه ذلك « والثاني » العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصا والأحوال . كهيات اللبس والسكن ، والابتن في الشدة والشدّة فيه ، والبطء والسرعة في الأمور ، والأناة والاستعجال ، وما كان نحو ذلك

فأما الأول فيقتضى به على أهل الأعصار الخالية ، والقرون الماضية ، لقطع بأن مجازى سنة الله تعالى في خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموماً كما تقدم ، فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضي والمستقبل . مطلقاً ، كانت العادة وجودية أو شرعية .

وأما الثاني فلا يصح أن يقضى به على من تقدم البتة ، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج . فإذا ذاك يكون قضاء على ماضى بذلك المليل ، لا بيجرى العادة . وكذلك في المستقبل . ويستوى في ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية ^(١)

(١) يحتاج الى توفيق بينه وما سبق في أول المسألة الرابعة عشرة ، من أن العوائد الشرعية التي أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل ، بل هي دائمة ثابتة

وإنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجع الى عادة كلية أبدية ، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق ، حسبما بين ذلك الاستقراء . وعلى وفق ذلك جاءت الشريعة أيضاً . فذلك الحكم الكلي باق الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وهى البادة التى تقسم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة . وأما الضرب الثانى فراجع الى عادة جزئية داخلية تحت العادة الكلية ^(١) ، وهى التى يتعلق بها الظن لا العلم . فاذا كان كذلك لم يصح أن يحكمم بالثانية على من مضى ؛ لاحتمال التبدل والتخلف ، بخلاف الأولى

وهذه قاعدة محتاج اليها فى القضاء على ما كان عليه الأولون ، لتكون حجة فى الآخرين . ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها ، ورد القضاء بالعادة اليها . وليس هذا الاستعمال بصحيح باطلاق ، ولا فاسد باطلاق ؛ بل الأمر فيه يحتمل الاقسام كما تقدم . وينشأ بين القسمين قسم ثالث يشكل الأمر فيه : هل يلحق بالأول فيكون حجة ؟ أم لا فلا يكون حجة ؟

﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المصية تعظم بحسب عظم المصلحة وأن التى تبدل انما هى الدوائد غير الشرعية ، فانها قابلة للتبدل فى بعض أنواعها الا أن يقال انها ليست الشرعية بالمعنى المتقدم ، بل منزهة باختلاف الهيئات والملاصق ، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس فقد تكون فى عهد الشرع على حال ، ثم تبدل ، فتعد شرعية بهذا المعنى بحصول الاذن بها على وجه عام ، ثم تتغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها الى أصل شرعى آخر . فلا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية فانها غير مستقرة فى ذاتها على أنها لو كانت من قسم الشرعيات المطلوبة فانها حيث كانت متبدلة غير مستقرة لا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية الذى هو موضوع المسألة

(١) فالعادة الكلية أنه لا بد للإنسان من الطعام والسكن والملبس ، وتحت كل أنواع وهيئات كثيرة ، صالحة لوقوع ذلك الكلى فى ضمنها

أو المفسدة الناشئة عنها . وقد علم من الشرية أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية - أئمة المتبعة في كل ملة ، وأن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها . والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها ؛ كما في الكبر وقتل النفس وما يرجع اليه ، والزنى والسرقة وشرب الخمر وما يرجع إلى ذلك ، ما وسع له حد أو وعيد ؛ بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكلي . فإنه لم يخترع بوعيد في نفسه ، ولا بمحد معلوم يخصه . فإن كان كذلك فهو راجع إلى أمر ضروري . والاستقراء يبين ذلك ، فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان : « أحدها » مابه صلاح العالم أو فساد ؛ كإحياء النفس ، في المصالح ، وقتلها ، في المفاسد « والثاني » مابه كمال ذلك الصالح أو ذلك الفساد . وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة ، بل هو على مراتب . وكذلك الأول على مراتب أيضاً . فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء ؛ ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرها ^(١) . ثم النفس ؛ ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال ، فيجوز عند طاعة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يبقى نفسه ، والمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطلعها إلا ببذل بعضها جاز لها ذلك . وهكذا سائرها . ثم إذا نظرنا إلى بيع الثمر مثلاً وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب : فليس مفسدة بيع جبل الحبله كفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن ، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الثابت على العفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة . وكذلك المصالح في التوق عن هذه الأمور . فلي هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين ، والمعصية كبيرة من كبار الذنوب . وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً فطاعة لاحقة بالنوافل والواحق الفضلية ،

(١) فالجهاد لحراسة الدين وتكون كلمة الله هي العليا تبذل في سبيله النفس والأموال والأولاد

٣٠٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الثامنة عشرة)

والعمية صغيرة من الصغائر . وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزن واحد ، ولا كل ركن مع ما يعد ركنا على وزن واحد أيضا ، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزن واحد ، بل لكل منها مرتبة تليق بها

المسألة الثامنة عشرة

الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد ، دون الالتفات إلى المانع . وأصل العادات الالتفات إلى المانع

﴿ أما الأول ﴾ فيدل عليه أمور :

منها الاستقراء ؛ فإننا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها ^(١) . وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيآت مخصوصة ، إن خرجت عنها لم تكن عبادات . ووجدنا الموجبات فيها تتعدى مع اختلاف الموجبات ^(٢) ؛ وأن الزكوة المخصوصة ^(٣) في هيئة مأمول ، وفي هيئة أخرى غير مطلوب ؛ وأن طهارة الخبث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره ؛ وأن التيمم — وليست فيه نظافة حسية — يقوم ^(٤) مقام الطهارة بالماء الطهر . وهكذا سائر العبادات ؛

(١) هذا في الطهارة البدنية بخلاف طهارة الثوب والبدن والمكان من الأخباث فأما لا تتعدى ، بل تقف عند حد ما أصيب بالنجاسة

(٢) فالحيض والنفس يسقطان الصلاة ، ولا يسقطان الصوم ولا سائر العبادات المفروضة من أركان الإسلام

(٣) هذا كثير : فالنوت — وهو ذكر ودعاء — يطلب في بعض الصلوات دون بعض ، والدعاء يطلب في السجود لاني الركوع ، والتوافل تطلب في أوقاته ، وتمنع فيما بعد صلاة الصبح إلى أن تشرق الشمس مثلا ، وهكذا من أوقات النهي وكل هذا لا يعرف إلا بموقف من قبل الوحي ، وليس للمقل فيه مجال الخروج عما سدد (٤) أي حيث لا يقوم الماء الطاهر غير المطهر الذي هو متق من كل أثر ،

كالصوم والحج^(١) وغيرها . وإنما فهمنا من حكمة التعبّد العامة الاقياد لأوامر الله تعالى ، وإفرادّه بالخضوع ، والتعظيم لجلاله والتوجّه إليه . وهذا المقدار لا يعطى عادة خاصة يفهم منها حكم خاص ؛ إذ لو كان كذلك لم يحد لنا أمر مخصوص ، بل كنّا نؤمر بمجرد التعظيم بما حدّ وما لم يحد ، ولكان المخالف لما حدّ غير مأموم ؛ إذ كان التعظيم بفعل العبّد المطابق لنيته حاصلًا . وليس كذلك باتفاق ، فلمنّا قطعنا أن المقصود الشرعي الأول للتعبّد لله بذلك المحدود ، وأن غيره غير مقصود شرعاً (والثاني) أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبّد بما حدّ وما لم يحد ،

لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً ، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة^(٢) لا يوقف معها على النصوص عليه دون مثابته وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه ، ولكان^(٣) ذلك يتسع في أبواب العبادات . ولما لم نجد ذلك كذلك ، بل على خلافه ، دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود ، إلا أن يتبين بنص^(٤) أو إجماع معنى مراد في بعض الصور ، فلا لوم

(١) أي فهما من الأمور المحدودة التي لا يفهم تحديدها من غير الشرع ، ولا يستقل العقل بأدراك حدودها وحكمها

(٢) كما في حديث معاذ لما بعث إلى اليمن: كيف قضى إذا عرض لك قضاء؟ إلى أن قال: أجتهد رأيي ولا آلو فأقره على الاجتهاد برأيه في القضاء فيما لا نص فيه إذا جامع ما نص عليه في المعنى المقصود منه

(٣) مرتب على قوله (لنصب) أي ولو نصب الأدلة لاتسع الأمر في العبادات وقوله (ولما لم نجد الخ) أي ولما لم تقم الأدلة على التوسعة فيها ، ولا وجدت فيها التوسعة ، دل على المطلوب

(٤) وذلك كما في قوله عليه الصلاة والسلام فيمن وقصته الهابة (لا تقربوه طياً فإنه يبعث يوم القيامة ملياً) فقد نص على حكمة عدم مسه بالطيب ، فإذا حمل عليه كل من مات قبل تمام حجه وأنه لا يمس طيب لهذا المعنى المتبين بالنص فلا مانع منه . وهكذا ما كان من قبيله . وهو كحتمت لقوله (يتسع) أي بل هو قليل كذا

٣٠٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشرية للامثال (المسألة الثامنة عشرة)

على من اتبعه ؛ لكن ذلك قليل . فليس بأصل . وإنما الأصل ماعى في الباب وغلب في الموضع .

وأيضاً فإن المناسب فيها معدود عندهم فيما لا نظير له ^(١) ؛ كالشقة في قصر المسافر وإفطاره والجمع بين الصلاتين وما أشبه ذلك . وإلى هذا فأكثر الملل المفهومة الجنس في أبواب العبادات تغير مفهومة الخصوص ؛ كقوله : « سباً ^(٢) ففسد » وقوله : « لا يَقِيلُ اللهُ صَلَاةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ ^(٣) » ونهى عن « الصلاة طرفي النهار ^(٤) » وعلل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان . وكذلك ما يستعمله الخلافيون في قياس الوضوء على التيمم في (١) أى أن المناسب وهو الوصف الذى اعتبر علة للحكم في العبادات عدوه من أقسامها لا نظير له وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس . فالمشقة لم يتدبها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر ، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل في السفر وأصل القياس مبنى على تعدية حكم العلة لكل فرع وجدت فيه ، فكان ذلك خروجاً عن سنن القياس ، وسمى هذا النوع لا نظير له . يعنى وهذا مما يضعف معنى التعليل في العبادات ، ويرجع بها إلى التعمد ، لأنه حتى عند فرض وجود النظر للبعنى فيها فإنه يكون بحالة قاصرة

(٢) هذه الأمثلة من مسالك العلة الصريحة فالترتيب بالفاء كزنى ماعز فرجم ، والشرط في إذا ، واللام في قوله لأنها تطلع الخ . ولكنها كما يقول لا يفهم منها الخصوص

(٣) لم أجد في التيسير حديثاً لفظه (سباً ففسد) وفي الباب أحاديث كثيرة تدل على سهوه صلى الله عليه وسلم وسجوده لذلك
(٤) أخرجه أبو داود والترمذى (تيسير)

(٥) عن عبد الله الصنابحي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (إن الشمس تطلع ومعهما قرن الشيطان فإذا ارتفعت فأرقها ، ثم إذا استوت فأرناها ، فإذا زالت فأرقها ، فإذا أذنت للغروب فأرناها فإذا غربت فأرقها . ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في تلك الساعات) أخرجه مالك والنسائي ، وعن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : وهم عمر رضى الله عنه ، إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم

وجوب النية : بأنها طهارة تعدت محل موجبها ، فتجب فيها النية ، قياساً على التيمم .
وما أشبه ذلك مما لا يدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم
عليه من غير نزاع ، بل هو من المسمى شَبْهاً ، بحيث لا يتفق على القول به
القائلون ؛ وإنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجد سواه . فإذا لم تتحقق لنا علة
ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة ^(١) ، فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه
قال (لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فلها تطعم بين قرني شيطان)
أخرجه مسلم والنسائي ، وعن أنس ضمن حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا
البخاري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (تلك صلاة المنافق مجلس
يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرني الشيطان قام فقرفها ريباً لا يذكر الله فيها إلا قليلاً)
(١) هي المناسبة ، والنص بانواعه ، والاجماع ، والسير والتقسيم ، ثم الدوران .
أما الشبه فليس من المسالك عند الشافعية . قال السبكي : وقد كثرت التشاخر في تعريف
هذه المذلة ، ولم أجد لأحد تعريفاً صحيحاً فيها ، ثم قال إنه يطلق على معان ، والمراد
به هنا ، وصف مناسبتها للحكم ليست بذاته ، بل بسبب مشابهته للوصف المناسب لذاته
شبهان خاصاً ، أي يشبه فيما يظن كونه علة للحكم أو مستلزماً لها ، سواء أكانت المشابهة في
الصورة أم المعنى . وذلك كالطهارة لاشتراط النية ، فانها تناسب بواسطة كونها عبادة
بخلاف الاسكار لحرمة الخرفانته مناسب لها بذاته ، بحيث يدرك العقل مناسبتها لها
وإن لم يرد به الشرع وحيث قد قاله أي هذا النوع من المسالك يحتاج في إثبات علية
إلى دليل مثبت للعلية . ولذلك قيل في تعريفه : وصف لم تثبت مناسبتها للحكم إلا
بدليل منفصل ، مثاله أن يقال في إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث في تعين الماء لها :
طهارة تراد للصلاة فلا يجرى فيها غير الماء ، كالوضوء . فكون كل منهما طهارة تراد
للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الماء لها ، وهو وصف شبهي لا يظهر مناسبتها
لتعين الماء في إزالة الخبث . وقالوا إنه إذا ثبت بأحد مسالك العلة المعبرة أن وصف
كون الطهارة تراد للصلاة يصح علة تعين الماء لإزالة الخبث لزم . وإلا فلا يوجه
بمجرد اعتبار الماء في الحدث . ومثله أيضاً مثال المؤلف . قال ابن الحاجب : وثبتت
عليه الشبه بجميع المسالك . وفي شرحه : وقد يقال الشبه للوصف المجامع لا آخر إذا
تردد به الفرع بين أصليين ، فالأشبه بهما هو الشبه ، كالتسمية المالية في العبد المقتول
تردد بين الحر والفرس مثلاً ، وهو بالخبر أشبه ، لأن مشاركته له في الأوصاف

٣٠٤ النوع اربع مقاصد وضع الشريعة للإمتثال (المسألة الثامنة عشرة)

الوقوف عند ماحد ، دون التمدى إلى غيره ؛ لأننا وجدنا الشريعة حين استقر بناها تدور على التبعد في باب العبادات . فكان أصلاً فيها

(والثالث) أن وجوه التبعيدات في أزمنة الفترات ، لم يهتد إليها العقلاء اهتمامهم لوجوه معاني العادات . فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها ، والمشى على غير طريق . ومن ثم حصل التغيير فيما بقى من الشرائع المتقدمة ، وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بذكر معانيها ولا بوضعها ، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك . ولما كان الأمر كذلك عذر أهل الفترات في عدم اهتمامهم ، فقال تعالى : (وما كنّا معذّرينَ حتّى نبعثَ رسولاً) وقال تعالى : (رُسُلًا مبشرينَ ومنذرينَ لئلاّ يكونَ للناسِ على الله حُجّةٌ بعدَ الرُّسُلِ) والحجة ههنا هي التي أثبتنا الشرع في رفع تكليف مالا يطاق . والله أعلم . فإذا ثبت هذا لم يكن بدّ من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ماحده الشارع . وهو معنى التبعد . ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب ، وأجرى على طريقة السلف الصالح . وهو رأى مالك رحمه الله ؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث الى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق وإن حصلت النظافة بغير ذلك ، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذا ، ومنع من إخراج القيم في الزكاة ، واقتصصر على مجرد المدد في الكفارات ، الى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضى الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما مثله . فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب التبعد — دون الالتفات الى المعاني — أصلاً يبنى عليه ، وركناً يلجأ اليه

والاحكام أكثر فتعارض مناسجان ، فتترجم إحداهما ولكنه ليس من الشبه الذي فيه كلام المؤلف ، بدليل مثاله

فصل

﴿وأما أن الأصل في العادات الالتفات إلى المآل﴾

فلا موز :

أولها الاستقراء ، فإننا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد ، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار . فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز ؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل ، يتمتع في المباعة^(١) ويجوز في القرض . وبيع الرطب باليابس ، يتمتع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة ، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة^(٢) . ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوماً كما فهمناه في العادات . وقال تعالى : (ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب) وقال : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وفي الحديث : « لا يقضى القاضي وهو غضبان^(٣) » وقال : « لا ضرر ولا ضرار^(٤) » وقال : « القاتل لا يرث^(٥) » .

(١) لما فهمنا المشاحة والمغالبة فقصده الاستفادة المالية بخلاف القرض الذي هو لوجه الله خاصة ففيه تزكية نفس المقرض ، كالصدقة ، وفيه تنفيس كرب الناس ، ويرفع الحرج إذا منع القرض أيضاً
(٢) كما في ثمر العرايا ، توسعة على الخلق ، ورفع الحرج والضرر على المعرى ، إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله ، فكان منع ذلك يؤدي إلى ألا يمرى أحد أحداً نخله

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٢٠٠)

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٥) أخرجه في التيسير عن الترمذي - أقول - قال الترمذي حدثنا ثنية قال أنبأنا الليث عن اسحق عن عبد الله الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (القاتل لا يرث) هذا حديث لا يصح . لا يعرف هذا إلا من هذا الوجه . واسحق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل العلم منهم المواقفات - ج ٢ - ص ٢٠٢

٣٠٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الثامنة عشرة)

«ونهى عن بيع الغرر»^(١)، وقال: «كل مسكر حرام»^(٢) وفي القرآن: (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر) الآية، إلى غير ذلك مما لا يحصى. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الأذن دائر معها أينما دارت، حسبما ينته مسالك العلة^(٣)، فدل ذلك على أن العادات بما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني

والثاني أن الشارع توسع^(٤) في بيان الملل والحكم في تشريع باب العادات. كما تقدم تشبيهه، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول^(٥). ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك. وقد توسع في أحد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث الخ^(٦)، قال مصحح التيسير. قال البخاري في إسحق: تركوه. وقال أحمد، لا يكتب حديثه ولا يحل الرواية عنه^(٧).

(١) أخرجه في التيسير عن خمسة

(٢) رواه في الجامع الصغير عن أحمد والشيخين وأبي داود والنسائي وابن ماجه عن أبي موسى، وأحمد والنسائي عن أنس، وأحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه عن ابن عمر، وأحمد والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة، وابن ماجه عن ابن مسعود، قال العريزي قال المؤلف وهو متواتر

(٣) وما ذكره من الأمثلة الثانية من باب مسالك التنبه والإيماء، الذي هو ترتيب الحكم على الوصف يفهم لغة أنه علة له ولأننا جعلوه من مسلك النص غير الصريح (٤) كقابل لقوله في الوجه الثاني في العبادات^(٨) (ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات)

(٥) هذا هو تعريف أبي زيد للناسب. وعرف غيره بأنه: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه، يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، وهو حصول مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وقالوا إن تعريف أبي زيد لا يمكن إثباته في المناظرة. إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول، وإن كان التعريفان متقاربين في المعنى

٣٠٧ (فصل) فإذا وجد التبع في العادات لزم اتباع النص

هذا القسم مالاك رحمه الله ، حتى قال فيه بقاعدة المصالح الرسالة ^(١) وقول به بالاستحسان ^(٢) ونقل عنه أنه قال : « إنه تسعة أعشار العلم » حسبما يأتي إن شاء الله .
والثالث أن الالتفات الى المعاني قد كان معلوما في الفترات ، واعتمد عليه العقلاء ، حتى جرت بذلك مصالحهم ، وأعمالها كلياتها على الجملة فاطردت لهم ، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم ؛ إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل ، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق . فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المهودات . ومن ههنا أقوت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية ؛ كالدية ، والقسماء ، والاجتماع ^(٣) يوم العروبة - وهي الجمعة - للوعظ والتذكير ، والقراض ، وكسوة الكعبة ، وأشبه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محمداً ، وما كان من محاسن الموائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول . وهي كثيرة . وإنما كان ^(٤) عندهم من التبعات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة إبراهيم عليه السلام

فصل

فإذا تقرر هذا وأن الغالب في العادات الالتفات الى المعاني ، فإنما وجد فيها التبع فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص ؛ كطلب الصداق ^(٥) في النكاح ،

(١ و ٢) بيان المقام على وجه يشفي النفس يرجع فيه إلى كتاب الاعتصام للزلف في تحديدهما وتمثيلهما

(٣) أى باعتبار ما فيه من المصلحة العامة ، حتى يكون مما نمن فيه ، لا من جهة كون الصلاة وسماع الخطبة عبادة

(٤) من تمة الدليل الثالث

(٥) تأمل فإن فيه المعنى الذي أشارت اليه الآية (وبما اتفقوا من أموالهم)
أى فالصداق والنفقة مكلان لحق القيامة والرياسة للأزواج عليهن . وسيأتى للزلف تعليله بتميز النكاح عن السفاح وإن كان قد يقال إن الزانية تدفع مال من الزاني للبني

٣٠٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الثامنة عشرة)

والذبح في الحبل المخصوص^(١) في الحيوان المأكول ، والفروض المقدرة في الموارث ، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية ، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية ، حتى يقاس عليها غيرها . فإننا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك ، لتمييز النكاح عن السفاح ؛ وأن فروض الموارث ترتبت على ترتيب القربى من الميت ؛ وأن العدد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه . ولكنها أمور جمالية ، كما أن الخنوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات . وهذا المقدار لا يفي بصحة القياس على الأصل فيها ، بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور آخر مثلاً لم تشترط تلك الشروط ، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولا بالأشهر ، ولا ما أشبه ذلك .

فإن قيل : وهل توجد لهذه الأمور التبعديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا ؟

فالجواب أن يقال : أما أمور التبعديات فملها المطلوبة مجرد الاتقياد ، من غير زيادة ولا نقصان . ولذلك لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ، قالت للسائلة : « أحرورية أنت ؟ » إنكاراً عليها أن يسئل عن مثل هذا ، إذ لم يوضع التمسك أن تفهم علة الخاصة ؛ ثم قالت : « كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة » وهذا يرجح التمسك ، على التعليل بالمشقة . وقول ابن المسيب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع : « هي السنة يا ابن أخي » وهو كثير . ومعنى هذا التعليل أن لاعة

وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم ، وهو ضبط وجوه

(١) أى مع أن تطهير اللحم من الدم الذى هو مسكن الجراثيم المرضية غالباً ، فقد لا يتوقف على خروجه من الودجين والحلقوم . وليراجع أهل الذر في هذا . فقد يكون له علة ومعنى مقصود

(فصل) فإذا وجد التعبد في العادات لزم اتباع الناس ٣٠٩

المسلح ؛ إذ لو ترك الناس والنظر لا تنشر ولم يندسط ، وتمذر الرجوع إلى أصل شرعى . والضبط أقرب إلى الاقنيد ما وجد إليه سبيل . فحمل الشارع للاحدود مقادير معلومة ، وأسبابا معلومة لا تمتدى ؛ كالثمانين في القذف ، والمائة وتقرىب العام في الزنا على غير إحسان ، وخص قطع اليد بالكوع وفي الذناب الممين ، وجعل مغيب الحشفة حداً في أحكام كثيرة . وكذلك الأشهر والقرود في العبد ، والنصاب والحول في الزكوات . وما لا يضبط رد إلى أمانات المكانيين ، وهو المبرعنة بالسائر ؛ كالطهارة للصلاة ، والصوم ، والحيض والظهار ، وسائر الأيمان رجوعه إلى أصل معين ظاهر . فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى التقدير إليه .

وإلى هذا المعنى ^(١) يشير أصل سد الذرائع ؛ لكن له نظران : « نظر » من جهة تشبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه ، كما في مذهب مالك مثلاً ، مع أن كثيراً من التكاليف ثبت كونها موكولة إلى أمانة المكلف . فعلى هذا لا ينبغي أن يلتفت منه ^(٢) إلا إلى المنصوص عليه . « ونظر » من جهة أن له ضوابط قريبة المأخذ وإن اتشرت فروعه ، وقد فهم من الشرع الالتفات إلى كلية ؛ فليُجر بحسب الإمكان في مطانه ؛ وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرّها إلى منهى عنه والتوسل بها إليه . وهو أصل مقطوع به على الجملة ، قد اعتبره السلف الصالح ، فلا بد من اعتباره . ومن الناس من توسط بنظر ثالث ، فخص هذا المختلف فيه

(١) أى قاعدة سد الذرائع التى هى منع الشارع لأشياء لجرها إلى منهى عنه والتوسل بها إليه هذه القاعدة تلتزم وتناسب تمام المناسبة مع المعنى السابق ، وهو ضبط وجوه المصالح خشية الانتشار وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى . والضبط في هذا أقرب إلى الاقنيد ، لكن لسد الذرائع نظران الخ . أى فلا يؤخذ هكذا بطريق كلّى بل لا بد فيه من إدعائه تحت هذا الضابط الذى قرره

(٢) أى من المعنى المذكور إلا إلى ما نص عليه من الشارع بذكر ضوابطه لأن كثيراً من التكاليف وكلها الشارع إلى أمانة المكلف ، فلا توسع في ضبطها وتقيدها . بحجة سد الذرائع وخوف الانتشار . والنظر الآخر أنه وإن اتشرت

٣١٠ النوع الرابع بمقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة التاسعة عشرة)

بالظاهر^(١)، فسَلَطَ الحكم على ما اطلعوا عليه منه ضبطا لمصالح العباد، ووَكَّلَ من لم يُطْلَع عليه إلى أمانته

﴿ المسألة التاسعة عشرة ﴾

كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفرغ فيه^(٢). وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد^(٣) فلا بد فيه من اعتبار التعبد؛ لأوجه :
(أحدها) أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف^(٤) من حيث هو

فروعه لكن له ضوابط سهلة المآخذ يمكن التعويل عليها، ففى أمكن إجراء الضوابط فى مظانها أخذها وعول عليها. فىكون هذا توسط بين الأمرين، وإعمال كلا النظرين (١) بأن النظرين السابقين لم يفرق فىهما بين الظواهر والسرائر. لكن هذا الثالث فرق بينهما بما قاله

(٢) أى لا قياس فى ولما كانت هذه الدعوى الأولى واضحة لم يستدل عليها، وإن كان يؤخذ التنبيه عليها أثناء الاستدلال على الدعوى الثانية. ولم يقل (فىه التفرغ) لأنه — مع كونه متشعب الخلاف بين القائلين بالقياس — فإن الذى يعنيه هو إثبات أن فى أيضا نوعا من التعبد، بمعنى من المعانى التى سيقورها

(٣) أى دون أن يثبت التعبد، وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد، وإلا لتناقض الكلام. وقوله (فلا بد فى من اعتبار التعبد) ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذى يجب ألا يدخله القياس والتفرغ، بل المراد به أن يكون لله فى حق. إذا قصدته المكلف بالفعل أثيب، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها. وينضم إليه معنى آخر وهو أنه لا بد لنا فى كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها: هل نعين هذه العلة للمصلحة بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة الأذهة؟ فهذا التوقف نوع من التعبد، بمعنى عدم معقولة المعنى تعقلا كاملا، وغير ذلك من المعانى الآتية التى يقرر بها معنى التعبد فى الأوجه المذكورة بعد. فالتعبد هنا بمعنى عام لا بنافى القياس والتفرغ إذا وجدت شروطه.

(٤) أى فعليه الاتقياد ولا يخلص من التكليف إلا بالامتنال بخلاف تحقيق المصلحة وتحصيلها فغير لازم بل نفس معرفة المصلحة فى التكليف غير لازمة فضلا عن قصدتها

مكلف ، عرف المعنى الذى لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه ؛ بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم ، فإنه عبد مكلف ، فإذا أمره سيده لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء ؛ بخلاف المصلحة فإن اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلف على رأى المحققين . وإذا كان كذلك فالتعبد لازم لا خيرة فيه ، واعتبار المصلحة فيه الخيرة . وما فيه الخيرة يصح تحلفه عقلا . وإذا وقع الأمر والنهى شرعا لم يصح تحلفه ما عقلا ^(١) ، فإنه محال . فالتعبد بالاعتناء أو التخيير لازم باطلاق ^(٢) ، واعتبار المصالح غير لازم باطلاق ، خلافا لمن ألزم اللطف والأصلح . وأيضاً فإنه ^(٣) لازم على رأى من ألزم الأصلح وقال بالحسن والقبح العقليين ؛ فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي غاية الأمر بالعقل ، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر ؛ لأن مخالفته قبيحة ، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضاً ، فإن تحصيلها واجب عقلا بالفرض . فالأمران على منذهبهم لازم . ولا يقول أحد منهم إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح ، بل هو قبيح على رأيهم وهو معنى لزوم التعبد

(والثانى) أنا إذا فهمنا بالاعتناء أو التخيير حكمة مستقلة فى شرع الحكم ، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك . وغایتنا أنافهمنا مصلحة دينوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم ، فاعتبرناها بحكم الاذن الشرعى ، ولم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها فى ذلك الذى ظهر . وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن لم يصح لنا القطع بأن لامصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا ؛ إذ هو قطع على غيب بلا دليل . وذلك غير جائز . فقد بقى لنا إمكان

(١) أى عما يقتضيان من اشتغال ذمة المأمور والمنهى حتى يؤدي

(٢) أى سواء فيما ثبت فيه اعتبار التعبد وما ثبت فيه اعتبار المعاني . وكذا

اعتبار المصالح غير لازم فيما ثبت فيه اعتبار التعبد ، وهو ظاهر ، ولا فيما ثبت فيه

اعتبار المعاني كما قال

(٣) أى التعبد

٣١٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة التاسعة عشرة)

حكمة أخرى شرع لها الحكم ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد^(١)
فإن قيل : لو جاز ذلك لم نقض بالتعبد^(٢) على حال ؛ فإنا إذا جازنا وجود
حكمة أو مصلحة أخرى لم نجزم بأن الحكم لها^(٣) فقط ، لجواز أن تكون جزء
علة^(٤) ، أو لجواز خلو الفرع عن تلك الحكمة التي جهلناها وإن وجدت فيه العلة
التي علمناها ، فإذا أمكن ذلك لم يصح الإلحاق والتفرع حتى نتحقق أن لاعة
سوى ما ظهر . ولا سبيل إلى ذلك . فكذلك لا سبيل إلى القياس ولا القضاء بأن
ذلك الحكم مشروع لتلك العلة

فالجواب أن القضاء بالتعبد لا ينافي جواز^(٥) التعبد ؛ لأن القياس قد صح

(١) وهو هنا بمعنى عدم القطع بمقولية المعنى مستقلا

(٢) أى تعدى الحكم لما ثبتت فيه العلة كما هو الشأن في القياس في المسائل التي
عرف فيها اعتبار المعاني والعلل

(٣) أى للحكمة الموجودة الظاهرة في الأصل

(٤) أى وجزء العلة لا يعدى الحكم للفرع ، ولا يبنى عليه قياس . وقوله (أو
لجواز الخ) عطف على سابقه تكييل لتعليل قوله (لم نجزم بأن الحكم لها فقط)
الذي يشمل صورتين : أن يكون لها مع غيرها بأن تكون جزء علة ، أو يكون الحكم
لها أو لغيرها بأن تكون هناك علة أخرى مستقلة . فقوله أولا (لجواز) توجيه
للاحتمال الأول . وقوله (أو لجواز) توجيه للاحتمال الثاني . وقوله (خلو النوع
عن تلك الحكمة) أى المستقلة أيضا كما أن المعلومة مستقلة . وقوله (فإذا أمكن
ذلك) أى احتمال أن تكون المعلومة جزء علة ، واحتمال أن تكون ليست وحدها
العلل بها وإن كانت علة كاملة . وقوله (سوى ما ظهر) أى لا يوجد جزء آخر
متمم للعلة المعلومة . ولا علة أخرى كاملة يصح أن يبنى عليها الحكم . وقوله في الجواب
(لكن غلبة الظن كاف) في جواب التجويز الأول وقوله (وأيضا) في جواب
التجويز الثاني

(٥) حمله جوازا فمكانه لا يلزم المجتهد أن يراعى امكان حكمة أخرى واه
يعتبر كأمركى ، بخلاف الوجه الأول وهو امثال المأمورات ، على تفصيل في

١٧١ مجموع في الموعود من جهة الآية وتمددها

كونه دليلاً شرعياً ، ولا يكون شرعياً إلا على وجهٍ قدّر على الوفاء به عادة ، وذلك إذا ظهر لما علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم ، ولم تكلف أن ننفي ما عداها ؛ فإن الأصوليين مما يجوزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم ، أو كرن ذلك الطاهر جبر ، علة لا علة كاملة ، لكن غلبة الظن بأن ما ظهر مستقل بالعلية ، أو صالح لكونه علة ، كاف في تعدى الحكم به . وأيضاً فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة ، وكل منها مستقل ، وجميعها معلوم ، فتعلل بأحداها مع الإعراض عن الأخرى ، وبالعكس ، ولا يمنع ذلك القياس وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع أو لا تكون فيه . وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر ، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر . فإذا ثبت هذا لم يبق للسؤال مورد . فالظاهر هو المنبئ عليه حتى يتبين خلافه . ولا علينا

(والوجه الثالث)^(١) أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين « إحداها » ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة ؛ كالإجماع ، والنص ، والإشارة ، والسبر ، والنسابة ، وغيرها . وهذا القسم هو الظاهر الذي تعامل به ، ونقول إن شرعية الأحكام لأجله « والثاني » ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة ، ولا يطلع عليه إلا بالوحى ؛ كالأحكام^(٢) التي أخبر

(١) هذا الوجه إنما ثبت اعتبار التعبد في نوع خاص مما اعتبر فيه المعاني دون التعبد بخلاف الوجهين السابقين فعامان في سائر فروع . والوجه الرابع عام أيضاً وكذلك الخامس والسادس

(٢) فتلا ورد (استغفروا ربكم إنه كان غفارا . يرسل السماء عليكم مدرارا . ويمددكم بأموال وبنين الآية) هل يجعل الاستغفار علة أيضاً في قوة الأبدان بوسعة العلم . وغير ذلك . فيقاس على الامداد بالأموال والبنين . وقال تعالى (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ربكم) هل يقاس على الفشل وذهاب القوة والعزة ذهاب القوة الدينية . الأموال وغيرها فهذه أسباب ذكرها الشرع عللاً لأحكام . لكنها لا تعلم إلا من جهة . فهل يدخل فيها القياس والتفريع ، يقول المؤلف إنها مع كونها علل

٣١٤ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة التاسعة عشرة)

الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسمة وقيام أمة الاسلام . وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسايط العدو ، وقذف الرعب ، والفحط ، وسائر أنواع العذاب الدنيوى والأخرى

وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثم مصالح آخر غير ما يدركه المكلف ، لا يقدر على استنباطها ، ولا على التعبدية بها في محل آخر ، إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة البتة ، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل ، فبقيت موقوفة على التعبد المحض ؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلل بها شئيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل^(١) . وإذا ذلك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبداً به . ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حدد الشارع فيه ، من غير زيادة ولا نقصان

(الرابع) أن السائل إذا قال للحاكم : لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان ؟ فأجاب بأني نهيته عن ذلك ، كان مصيباً ؛ كما أنه إذا قال : لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة علم التثبت في الحكم ، كان مصيباً أيضاً . والأول جواب التعبد المحض . والثاني جواب الانفغات إلى المعنى . وإذا جاز اجتماعها وعدم تنافيها جاز القصد إلى التعبد ، وإذا جاز القصد إلى التعبد دل على أن هنالك تعبدًا ، وإلا لم يصبح توجه القصد إلى ما لا يصح القصد إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد . فلما صح القصد مطلقاً صح المقصود له مطلقاً . وذلك حجة التعبد . وهو المطلوب

بها الشرع ويصح أن يدخلها القياس والتفريع ، لأنها وإن كانت أحكاماً عادية إلا أن عظمها ليست بما تدرك العقول ترتب هذه الأحكام عليها فلا بد أن تكون تعبدية تقف فيها عند ما أثبت الشارع فقط ، لأن التشابه الذي تدركه فيما نريد أن نجعله فرعاً عما هو في المطلقات والعمومات المعلل بها ، وليس هذا القدر كافياً في صحة العلية ، حتى يتأتى اللاحق والقياس

(١) لعل فيه حذف كلمة (به)

(والخامس) أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمصلحة مفيدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال^(١) للعقل فيه؛ بناء على قاعدة تقي التحسين والتقييح. فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فمكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذا كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدق العقل وتطمئن إليه النفس. فالصالح من حيث هو مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات. وما ينبغي على التعبدى لا يكون إلا تعبدية.

ومن هنا يقول العلماء، إن من التكاليف «ما هو حق لله خاصة» وهو راجع إلى التعبد، «وما هو حق للعبد» ويقولون في هذا الثاني إن فيه حقاً لله؛ كما في قاتل العمد إذا عُفي عنه ضرب مائة وسُجن عاماً، وفي القاتل غيلةً إنه لا عوفيه، وفي الحدود إذا باغت السلطان فيما سوى القصاص كالزحف والسرقة لا عوفيه وإن عفا من له الحق، ولا يقبل من باع الجارية إسقاط المواضة، ولا من سقط العدة عن مطلق المرأة^(٢) وإن كانت براءة زوجها حقاً له، وما أشبه ذلك من

(١) هذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الإجماع أو النص بقسميه أو المناسبة أيضاً لأنه لا بد في الاعتبار منها أن يكون مؤثراً أو ملائماً وكل منهما لا بد أن يستدل إلى نص أو إجماع. أما المؤثر فهو ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص كما في الحدث بالمس لقوله عليه السلام (من مس ذكره فليتوضأ) أو إجماع كولاية المال بالصغر. وأما الملائم فهو ما رتب الحكم على وقته في الأصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم بنص أو إجماع. وسمى الملائم لكونه مناسباً لما اعتبره الشارع. ومثاله الصغر في حمل نكاح الثيب الصغيرة على نكاح البكر الصغيرة في أن الولاية للأب عند الحنفية. ويبقى الكلام في السر والتقسيم والدوران من أنواع المسالك، فليك بالنظر فيها لتعرف: هل يشملها كلامه وأن المصالح فيها أيضاً موضع الشرع؟

(٢) لعل الأصل (عن المرأة المطلقة)

٣١٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة التاسعة عشرة)

المسائل الدالة على اعتبار التعبد وإن عُلّق المعنى الذى لأجله شرع الحكم . فقد صار إذاً كل تكليف حقائقه ؛ فإن ماهو الله فهو الله ، وما كان للعبد فراجع الى الله ، من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله ؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً .

ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء إن « النهى يقتضى الفساد بإطلاق » علمت منسدة النهى أم لا ، انتفى السبب الذى لأجله نهى عن العمل أو لا ، وقوفاً مع نهى الناهى ؛ لأنه حقه ، والانتهاه هو القصد الشرعى فى النهى . فإذا لم يحصل فالعمل باطل باطلاق . فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد . وإذا لم يخل فهو مما يقتدر الى نية كالطهارات وسائر العبادات .

إلا أن التكليف التى فيها حق العبد منها ما يصح بدون نية ، وهى التى فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد ؛ كردّ الودائع والمفصوب، والنفقات الواجبة . ومنها ما لا يصح إلا بنية ، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله ؛ كالكافة والذبايح والصيد . والى تصح بدون نية إذا فعلت بغير نية لا يشاب عليها ، فإن فعلها بنية الامتنال وهى نية التعبد أثيب عليها . وكذلك التروك إذا تركت بنية . وهذا متفق عليه . ولو كانت حقوقاً للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حق لما حصل الثواب فيها أصلاً ؛ لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة ، من حيث هى مكتسبة مأموراً بها ، والمأمور به متقرب الى الله به ، وكل طاعة من حيث هى طاعة لله عبادة ، وكل عبادة مفتقرة الى نية . فهذه الأمور من حيث هى طاعة مفتقرة الى نية

فإن قيل : إنما أمر بها من حيث حق العبد خاصة ، ومن جهة حق العبد حصل فيها الثواب ، لا من كونها طاعة متقرباً بها

قيل : هذا غير صحيح ؛ إذ لو كان كذلك لصح الثواب بدون النية ، لأن حق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية ، لكن الثواب مفتقر فى حصوله إلى نية .

(فصل) لا يخلو حكم شرعي عن حق لله وحق للعبد عاجل أو آجل ٣١٧

وأيضاً فلو حصل الثواب بغير نية لأتیب العاصب إذا أخذ منه المنسوب كرها ، وليس كذلك باتفاق وإن حصل حق العبد . فالصواب أن النية شرط في كون العمل عبادة . والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه . وإذا كان هذا جارياً في كل فعل وترك ، ثبت أن في الأعمال للسكف بها طلباً تعبدياً على الجملة وهو دليل سادس في المسألة

فان قيل : فيلزم على هذا أن يفتر كل عمل إلى نية ، وأن لا يصح عمل من لم ينو ، أو يكون عاصياً

قيل : قد مر أن ما فيه حق العبد تارة يكون هو المطلب ، وقد تكون جهة التعمد هي المطلبية . فما كان المطلب فيه التعمد فسلم ذلك فيه ، وما غلب فيه جهة العبد فحق العبد يحصل بغير نية ، فيصح العمل هنا من غير نية ولا يكون عبادة لله . فإن راعى جهة الأمر فهو من تلك الجهة عبادة ، فلا بد فيه من نية ، أى لا يصير عبادة إلا بالنية ، لأنه يلزم فيه النية أو يفترق إليها ، بل بمعنى أن النية في الامتثال صيرته عبادة ، كما إذا أقرض امتثالاً للأمر بالتوسعة على المسلم ، أو أقرض بقصد دينوى . وكذلك البيع والشراء ، والأكل والشرب والنكاح والطلاق ، وغيرها ، ومن هنا كان السلف رضى الله عنهم يثابرون على إحضار النيات في الأعمال ، ويتوقفون عن جملة منها حتى تحضرم

فصل

ويبين بهذا أمور :

منها أن كل حكم شرعى ليس بخال عن حق الله تعالى ، وهو جهة التعمد ، فان حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بالطلاق . فان جاء ما طاهره أنه حق للعبد مجرداً^(١) فليس كذلك

(١) كالقصاص ، فالعفو عنه حق للعبد ، على معنى أنه إن عفا سقط الحق كله

٣١٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنثال (المسألة التاسعة عشرة)

باطلاق ، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدينية
 كما أن كل حكم شرعى فقيه حق للعباد إما عاجلاً وإما آجلاً ، بناء على أن
 الشريعة إما وضعت لمصالح العباد . ولذلك قال في الحديث : « حقُّ العباد على الله
 إذا عبَدُوهُ ولم يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً أَلَّا يُعَذِّبَهُمْ »^(١) وعادتهم في تفسير « حق الله »
 أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف ، كأنه معنى معقول أو غير معقول
 « وحق العبد » ما كان راجعاً الى مصالحه في الدنيا . فإن كان من المصالح الآخروية
 فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله . ومعنى « التعبد » عندهم أنه ما لا يعقل
 معناه^(٢) على الخصوص . وأصل العبادات راجعة إلى حق الله . وأصل العادات
 راجعة إلى حقوق العباد

فصل

والأفعال بالنسبة الى حق الله أو حق الأدنى ثلاثة أقسام : —
 (أحدها) ما هو حق لله خالفاً ؛ كالعبادات . وأصله التعبد كما تقدم . فإذا
 طابق الفعل الأمر صَحَّ ، وإلا فلا

والدليل على ذلك أن التعبد راجع الى عدم معقولية المعنى ، وبحيث لا يصح فيه
 إجراء القياس . وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما
 حده لا يتعدى . فإذا وقع^(٣) طابق قصد الشارع . أولاً ، خالف . وقد تقدم أن مخالفة
 قصد الشارع مبطل للعمل ، فعلم مطابقة الأمر بمبطل للعمل . وأيضاً فلو فرضنا
 أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حده الشارع ،

(١) رواه مسلم

(٢) أى ما لا تنقل فيه الحكمة المصلحة الخاصة التى يصح أن تكون أساساً للقياس
 أما العلم العامة فهى موجودة حتى فى التعبدى ، كما سبقت الإشارة إليه

(٣) أى الوقوف المذمور .

(فصل) وأما من حيث حق الله وحق العبد في العاجل فثلاثة أقسام ٣١٩

فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه ، وعدم تحقق البراءة موجب لطالب الخروج عن العهدة بفعل مطابق ، لا بفعل غير مطابق

والنهي في هذا القسم أيضاً نظير الأمر ؛ فإن النهي يقتضي عدم صحة الفعل المنهي عنه ، إما بناء على أن النهي يقتضي الفساد باطلات ، وإما لأن النهي يقتضي أن العمل المنهي عنه غير مطابق لقصد الشارع ؛ إما بأصله ؛ كزيادة صلاة سادة أو ترك الصلاة ، وإما بوصفه ؛ كقراءة القرآن في الركوع والسجود ، والحالة في الأوقات المكروهة ؛ إذ لو كان مقصوداً لم ينه عنه ، ولأمر به أو أذن فيه ؛ فإن الإذن هو المعروف أولاً بقصد الشارع فلا تتمده .

فعلی هذا إذا رأيت من يصحح المنهي عنه بعد الوقوع ، أو المأمور به من غير المطابق ، فذلك إما لعدم صحة الأمر أو النهي عنده ، وإما أنه ليس بأمر حتم ولا نهى حتم ، وإما لرجوع جهة المخالفة إلى وصف منك ؛ كالصلاة في الدار المغصوبة . بناء على القول بصحة الانتكاه ، وإما لعدم النازلة من باب المفهوم والمعنى الملل بالمصالح ، فيجوز على حكمه . وقد مر أن هذا قليل ، وأن التعبد هو العمدة

(والثاني) ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد ، والغلب فيه حق الله . وحكمه راجع إلى الأول ؛ لأن حق العبد إذا صار مطرّحاً شرعاً فهو كغير المعتبر ؛ إذ لو اعتبر لكان هو المعتبر ، والترض خلافه ؛ كقتل النفس ، إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالقتل ونحوها . فإذا رأيت من يصحح المنهي أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع ، فذلك للأمور الثلاثة الأولى^(١) ،

(١) انظر لم لم يعتبر الوجه الرابع السابق هنا ، وهو عد النازلة من باب الملل فيجوز على حكمه ، مع أنه في هذا أقرب من سابقه ، لأن سابقه كان في التعبد المحض الذي يبعد فيه الحمل على هذا الوجه ، بخلاف هذا النوع الثاني الذي فيه الحتان ، فإن حمله على الملل أقرب من سابقه . إلا أن يقال : أنه أهدر الرابع راساً ، حيث قال (وقد مر أن هذا قليل وأن التعبد هو العمدة) فذلك لم يلتفت إليه هنا

٣٢٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة التاسعة عشرة)

ولأمر رابع وهو الشهادة بأن حق العبد فيه هو المقلب
(والثالث) ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المقلب . وأصله معنوية
المعنى . فإذا طابق مقتضى الأمر والنهى فلا إشكال فى الصحة ؛ لحصول مصلحة
العبد بذلك عاجلاً أو آجلاً حسباً يهياً له . وإن وقعت المخالفة فهنا نظر ، أصله
المحافظة على تحصيل مصلحة العبد . فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد
الوقوع ، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ ، أولاً . فإن فرض غير
حاصل فالعمل باطل ؛ لأن مقصود الشارع لم يحصل . وإن حصل — ولا يكون^(١)
حصوله إلا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف — صنع وارتفع مقتضى
النهى بالنسبة إلى حق العبد^(٢) . ولذلك يصح مالك بيع المدير إذا أعتقه
المشتري ؛ لأن النهى لأجل فوت العتق . فإذا حصل^(٣) فلا معنى للفسخ عنده
بالنسبة إلى حق المملوك . وكذلك يصح العقد فيما تعلق به حق الغير إذا أسقط
ذو الحق حقه ؛ لأن النهى قد فرضناه لحق العبد ، فإذا رضى بإسقاطه فله ذلك .
وأشبهه هنا القسم كثيرة . فإذا رأيت من يصحح العمل المخالف بعد الوقوع ،
فذلك لأحد الأمور الثلاثة^(٤)

- (١) لأنه لا يتأتى أن ينهى الشارع عن فعل محافظة على مصلحة العبد ، ثم يكون
هذا الفعل المنهى عنه بنفسه محصلاً لهذه المصلحة
- (٢) أى وأما بالنسبة إلى حق الله ؛ وهو الاقدام على المخالفة فلم يرتفع مقتضاه
من الانهم سواء من جهة البائع أو جهة المشتري . وفضل العتق شيء آخر
- (٣) أى وقد حصل على وجه أبلغ ، لأنه نهى عتقه . بخلاف المدير ، فإن عتقه
مؤجل وقد لا يتم
- (٤) وتطبيقه فى مسألة العبد جار على الوجه الثالث ، وهو أن المخالفة راجعة
إلى وصف منفك : فالعتق وقع على ذات العبد الذى يمكن انفكاكه عن كونه مديراً
إلى أن يكون قناً صرفاً مثلاً كما قالوه فى الدار المنصوبة فالصلاة منفكة عن المكان
المنصوب ، والمكان المنصوب ينفك عن أن تقع فيه الصلاة ، لأن الوصف ليس
من الأوصاف اللازمة

﴿ المسألة الصرون ﴾

لما كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر القبضتين ، ومبنية على بطل النعم العباد
ابتنائوها ، ويسمعوا بها ، ويشكروا الله عليها فيجازيهم في البار الأخرى ، حبنا
بين لنا الكتاب والسنة ، اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التي عرقتنا بهذين
مبنية على بيان وجه الشكر في كل نعمة ^(١) ، وبيان وجه الاستمتاع بالنعم
المبدولة مطلقاً

وهذان القصدان أظهر في الشريعة من أن يستدل عليهما . ألا نرى إلى قوله
تعالى : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم
السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) وقوله : (وهو الذي
أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون) وقال :
(فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون) وقوله : (سكلوا بما
رزقكم الله حلالاً طيباً واشكروا نعمة الله إن كنتم عباده)
وقال : (لنن شكرتم لا زيدنكم) الآية ! والشكر هو صرف ما أنعم عليك في
مرضاة النعم ، وهو راجع إلى الانصراف إليه بالسكينة . ومعنى بالسكينة أن يكون
جاريّاً على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال ، وهو معنى قوله عليه
الصلاة والسلام « حق الله على العباد أن يعمدوه ولا يشركوا به شيئاً » ^(٢) .

(١) وهو ما يشير إليه فيما بعد بقوله (والثاني من جهة الوضع التفصيلي الخ)
وقوله : وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبدولة مطلقاً ، أي بوجه عام . سيشير إليه
بقوله : (من جهة الوضع الكلّي الخ) والآيات من هذا النوع الثاني الكلّي
الاجمالي : أما التفصيل فيكون بذكر تفاصيل الأحكام الشرعية وبيان ما يحل تناوله
وما لا يحل الخ

(٢) رواه مسلم

ويستوى في هذا ما كان من العبادات أو العادات .

أما العبادات فمن حق الله تعالى الذي لا يحتمل الشراكة ، فهي مصروفة إليه .
وأما العادات فهي أيضا من حق الله تعالى على النظر السكلي ؛ ولذلك لا يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات ، فقد قال تعالى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟) الْآيَةَ ! وقال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) الْآيَةَ ! فنهى عن التحريم وجعله تعدياً على حق الله تعالى . ولما هم بعض أصحابه بتحريم بعض المحلات قال عليه الصلاة والسلام : « من رغب عن سنتي فليس مني » ^(١) وضم الله تعالى من حرم على نفسه شيئاً مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى : (مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا رَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ) وقوله : (وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْتُ حِجْرَ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بَرْعِهِمْ) الْآيَةَ ! فذمهم على أشياء في الأنعام والحُرث اخترعوها ، منها مجرد التحريم . وهو المقصود ههنا .

وأيضاً في العادات حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع ؛ لأن حق الغير محافظ عليه شرعاً أيضاً ، ولا خيرة فيه للعبد ، فهو حق لله تعالى صرفاً في حق الغير ، حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات ، لا في الأمر السكلي ^(٢) . وقس المكلف أيضاً داخله في هذا الحق ؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف

فاذاً العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين : « أحدهما » من جهة الوضع الأول السكلي الداخل تحت الضروريات . « والثاني » من جهة الوضع التفصيلي

(١) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٢)

(٢) أي فليس كل حق للعبد له إسقاطه ، فالنفس للشخص حق المحافظة عليها والله لك الحق أيضاً ولكنه لا يسقط إذا أسقطه العبد بتعريضها للتلف بل يؤخذ المعتدى والمتعرض . وهكذا كل الضروريات العادية من عقل ونسل ومال . وهو ما يشير إليه قوله (من جهة الوضع السكلي الداخل تحت الضروريات)

الذى يقتضيه العدل بين الخلق ، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة الباهرة . فصار الجميع ثلاثة أقسام ^(١) . وفيها ^(٢) أيضاً حق للعبد من وجبين : « أحدهما » جهة الدار الآخرة ، وهو كونه مجازى عليه بالنعم ، موثق بسببه عذاب الجحيم « والثاني » جهة أخذه للنعمة ^(٣) على أنفسى كلها فيما يليق بالدنيا ؛ لكن بحسه فى خاصة نفسه ، كما قال تعالى : (قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) وبالله التوفيق .

القسم الثاني من الكتاب

فيما يرجع الى مقاصد المكلف فى التكليف . وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

أن الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتبرة فى التصرفات ، من العبادات والمعادات . والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر

(١) لأن العادات فيها حق الله الصرف ، وهو النظر الكلى ، حتى لا يصح مثل تحريم ما أحل الله ، وحق لله على العبد بالنسبة لغيره يسقط إذا أسقطه العبد ، وحق له كذلك لا يسقط ولو أسقطه . فالأخير أن حق لله على العباد يتعلق بهم بالنسبة لأشخاص آخرين كما هو ظاهر فى الأمثلة بخلاف القسم الأول فهو حق لله على العبد مباشرة ألا يحرم ما أحله ولا يفسد مال نفسه مثلاً ، بقطع النظر عن عبد آخر (٢) أى فى المعادات . والوجه الأول يتحقق إذا سار فيها على مقتضى مرضاته تعالى وأدى شكرها

(٣) فافتاع العبد بالطيبات من العم جعله الله تعالى حقاً من حقوقه بحسب ما هياه له من ذلك كما قال (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا) لجعل ذلك حقاً له ، لكن لا مطلقاً بل حسب ما سئلهم ورسم حتى لا يكون فيه اعتداء على حق الغير ، وكل شخص بحسب ما قسم له من ذلك ، فليس الناس فى ذلك سواء

ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ماهو عادة وما هو عبادة ؛ وفي العبادات بين ماهو واجب وغير واجب ؛ وفي العادات بين الواجب والمندوب ، والمباح والمكروه والمحرم ، والصحيح والفاقد ، وغير ذلك من الأحكام . ولعل الباعث يقصد به أمر فيكون عبادة^(١) ، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك ؛ بل يقصد به شيء فيكون إيماناً ، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرًا ؛ كالسجود لله أو للضم .

وأيضاً فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية ، وإذا عرى عن القصد لم يتعلق به شيء ؛ ففعل النائم والغافل والمجنون .

وقد قال تعالى^(٢) : (وما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ، (فاعبدوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ، (إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ) وقال : (وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَاتَى ، وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ) (وَلَا تَسْكُبْهُمْ صِرَارًا لِيَتَعْتَدُوا) بعد قوله : (فَأَسْكِبْهُمْ بِعُرُوفٍ أَوْ سَرَخٍ بِمَعْرُوفٍ) ، (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرِ مُضَارٍ) ، (لَا يَقْبِضُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ) — الى قوله : إِلَّا أَنْ تَقْتُلُوا مِنْهُمْ تَقَاةً (وفي الحديث : « إنما الأعمال بالنيات . وإتمام لكل أمرٍ » ما نوى » الى آخره^(٣)) وقال « مَنْ قَاتَلَ لِيَتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ »^(٤)

(١) كما تقدم في العادات الملقب فيها حق العبد . تكون عبادة بالنية ، فإذا فقدت النية خرجت عن كونها عبادة . كالمباحات يأخذها من جهة الاذن الشرعي أو من جهة الحظ الصافي ، والصلاة والعبادات يقصد بها الامتثال تكون عبادة ، والرياء والجاه فتكون معصية

(٢) رجوع لأصل الدعوى ، ويان اعتبار النية في العبادات والعبادات

(٣) تقدم (ج ١٦ — ص ٢٩٧)

(٤) سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يقاتل شجاعة ، ويقاقل حية

وفيه : « أنا أغنى الشركاء ، عن الشركاء . فمن عملَ عملاً أشركَ معي فيه شريكاً تركتُ نصيبِي لِشريكِي » ^(١) وتسديقه قول الله تعالى : (فمن كانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِمِيقَاتِهِ رَبَّهُ أَحَدًا) وأباح عليه الصلاة والسلام المُحَرَّم أكل لحْم العيد ما لم يَحِدْهُ أو يُعِدْهُ له ^(٢) . وهذا المكان أوضح في نفسه من أن يستدل عليه .

لا يقال : إن المقاصد وإن اعتبرت على الجملة ، فليست معتبرة بإطلاق وفي كل حال ؛ والدليل على ذلك أشياء :

منها الأعمال التي يجب الإكراه عليها شرعاً ، فإن المكروه على الفعل يعطى طاهره أنه لا يقصد فيها إكراهه عليه امتثال أمر الشارع ؛ إذ لم يحصل الإكراه إلا لأجله . فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه فهو غير قاصد لفعل ما أمر به ، لأن النرض أن العمل لا يصبح إلا بالنية المشروعة فيه ، وهو لم ينو ذلك بيلزم أن أن لا يصح ، وإذا لم يصح كان وجوده وعدمه سواء ، فكان يلزم أن يطالب بالعمل أيضاً ثانياً ، ويلزم في الثاني ما لزم في الأول ؛ ويتسلسل ، أو يكون الإكراه عبثاً ^(٣)

ويقاتل ربه ، أي ذلك في سبيل الله ؛ فقال من قاتل لتكون طبة الله هي العليا فهو في سبيل الله) أخرجه الخمسة كما في التيسير .

(١) أقرب الروايات الى هذه الرواية : رواية ابن ماجه والبيهقي كما في الترتيب والترتيب وقد رواه مسلم بلفظ (أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك معي غيره تركته وشركه)

(٢) أي فليقتصد دخل في الحل والحرمه

(٣) أي أن الاكراه إما أن يتسلسل . وإما أن يقف عند حدود أن يحصل غرض الشارع من الفعل امتثالاً . فيكون الاكراه الذي حصل عبثاً لم يفد . وقه ود الشارع ، والعبث من الشارع محال . كما أن التسلسل في ذاته محال فلم يبق إلا أن يكون العمل صحيحاً مؤدياً غرض الشارع بدون النية فلا يتم الأصل المدعى .

وكلاهما محال ، أو يصح العمل بلائية ، وهو المطلوب

ومنها أن الأعمال ضربان : عادات ، وعبادات . فأما العادات فقد قال الفقهاء إنها لا تحتاج في الامتثال بها إلى نية ، بل بمجرد وقوعها كاف ، كرد الودائع والمغسوب ، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها ، فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة في التصرفات ؟ وأما العبادات فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً ، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها . فقد قال جماعة من العلماء بعدم اشتراط النية في الوضوء ؛ وكذلك الصوم والزكاة ، وهى عبادات والأزما المأزلة المتق والنذر ، كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة . وفي الحديث « ثلاثٌ جِدُّهُنَّ وَهَزْلُنَّ جِدٌّ : النكاحُ والطلاقُ والرجعةُ »^(١) وفي حديث آخر : « من نكحَ لاعِباً أو طلقَ لاعِباً أو أعتقَ لاعِباً فقد جاز »^(٢) وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . « أربعٌ جائزاتٌ إذا تكلمَ بهن : الطلاق والعناق والنكاح والنذر » . ومعلوم أن المأزلة من حيث هو هازل لا قصد له في إيقاع ما هزل به . وفي مذهب مالك فيمن رفض نية الصوم في أثناء اليوم ولم يفطر أن

(١) رواء في الجامع الصغير (ثلاث جدهن جد وهزلن جد الخ) عن ابى داود والترمذى وابن ماجه . قال شارحه المناوى قال الترمذى حسن غريب . وتعبه الذهبي بأن فيه عبد الرحمن بن حبيب المخزومي قال النسائي منكر الحديث وما أنكر عليه هذا الخبر وذكر الحديث في متنى الاخبار باللفظ الذى ذكره في الجامع الصغير عن الحسنه الا النسائي قال شارحه الشوكاني وأخرجه أيضا الحاكم ومصححه والدارقطنى ولما ذكر ما قاله النسائي في عبد الرحمن قال ووثقه غيره . قال ، الحافظ فهو على هذا حسن

(٢) ذكر الشوكاني روايات بمعناه أخرجه عبد الرزاق عن علي موقوفاً وعن عمر موقوفاً ؛ وعن ابى ذر مرفوعاً : (من طلق وهو لاعب فطلاقه جائز ومن أعتق وهو لاعب فعتقه جائز ومن نكح وهو لاعب فنكاحه جائز) وفي اسناده انقطاع

صومه صحيح^(١) ، ومن سلم من اثنتين في الظهر مثلاً ظاناً للقيام فتفعل بعدها بركتين ، ثم تذكر أنه لم يتم أجزأت عنه (ركعتا النافلة عن ركعتي الفريضة ؛ وأصل مسألة الرض مختلف فيها . فجميع هذا ظاهر في صحة العبادة مع فقد النية فيها حقيقة^(٢) .

ومنها أن من الأعمال ما لا يمكن فيه قصد الامتثال عقلاً ، وهو النذر الأول الملقى إلى العلم بوجود الصانع ، والعلم بما لا يتم الإيمان إلا به ؛ فإن قصد الامتثال فيه محال حسبما قرره العلماء . فكيف يقال : إن كل عمل لا يصح بدون نية ؟ وإذا ثبت هذا كله دل على بقبض الدعوى ، وهو أنه ليس كل عمل نية ، ولا أن كل تصرف تعتبر فيه المقاصد هكذا مطلقاً
لأننا نجب عن ذلك بأمرين :

﴿ أحدهما ﴾ أن نقول : إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان :

« ضرب » هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار . وهنا يصح أن يقال إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعاً ، قصد به امتثال أمر الشارع أولاً ، وتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية ، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة ؛ فإن كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض ، حسناً كان أو قبيحاً ، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعاً . فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كاللجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهو لا غير مكاتين ، فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة ، فليس هذا الخط بقصود للشارع ، فبقى ما كان مغفولاً بالاختيار لا بد فيه من القصد ، وإذ ذاك تعلقت به الأحكام ، ولا يتخلف عن الكلية عمل البتة . وكل ما أورد في السؤال لا يعدو هذين القسمين : (١) به

(١) هو وإن كان قولاً ضعيفاً يكفي في ترويج السؤال

(٢) فائدة التي وقع عليها الرض عريت عن قصد العبادة . وكذا الركعة إن لم

ينو فيهما الفرضية ، ونية النفل لا تجزى عن نية الفرض عنده

إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه أو الحرل أو طلب الدليل أو غير ذلك ، فينتزى ذلك الحكم الشرعى بالاعتبار وعدمه ، وإما غير مقصود فلا يتعلق به حكم على سأل ؛ وإن تعلق به حكم فمن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف . فالمسئلت عن المفطرات لنوم أو غفلة وإن صححنا صومه فمن جهة خطاب الوضع ، كأن الشارع جعل مس الامساك سبباً فى إسقاط القضاء أو فى صحة الصوم شرعاً ، لا بمعنى أنه مخاطب به وجوباً . وكذلك ما فى معناه

« والفرب الثاني » ليس من ضرورة كل فعل ، وإنما هو من ضرورة التعدييات من حيث هى تعدييات ؛ فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تعبير تعبدية الا مع القصد الى ذلك . أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما فلا إشكال فيه . وأما العاديات فلا تكون تعدييات الا بالنيات . ولا يخاف عن ذلك من الأعمال شئ الا النظر الأول لعدم إمكانه ؛ لكنه فى الحقيقة راجع الى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه ، فلا يتعلق به الحكم التكليفى أثبتة ، بناء على منع التكليف بما لا يطاق . أما تعلق الوجوب بنفس العمل ^(١) فلا إشكال فى صحته ؛ لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله بخلاف قصد التعبد بالعمل فإنه محال ، فصار فى عداد ما لا قدرة عليه ، فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعاً

﴿ والثاني ﴾ من وجهى الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترض به

فأما الإكراه على الواجبات فما كان منها غير مقرر الى نية التعبد وقصد أمثال الأمر فلا يصح فيه عبادة ، إلا أنه قد حصلت فائده فتنقطع المطالبة به شرعاً ؛ كأخذ الأموال من أيدي الضأب . وما افتقر منها الى نية التعبد فلا يجزى (١) الذى هو النظر . فهنا عمل وهو النظر الموصل للعبادة . وهو ممكن . فيتوجه الكلام به . وأما قصد الامتثال بهذا النظر فغير ممكن ، لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا النظر فصار القصد غير ممكن ، فلا يخاطب به

فعلها بالنسبة الى المسكوكه في خامة نفسه حتى ينوى القربه ؛ كالأكره على العداة .
اسكن المطالبة تسقط عنه في ظاهر الحكم فلا يطالبه الحاكم باعادتها ؛ لأن باطن
الأمر غير معلوم للعباد ، فلم يطلبوا بالشق عن القلوب .

وأما الأعمال العادية — وإن لم تنفقر في الخروج عن عمومها الى نية —
فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامثال ، والأحكام
باطلة^(١) . وبيان بطلانها في كتاب الأحكام . وما ذكر من الأعمال التعبدية فإن
القابل بعدم اشتراط النية فيها بان على أنها كالماديات ومعقولة المعنى ، وانما اشتراط النية
فيما كان غير معقول المعنى . فالطهارة والزكاة من ذلك . وأما الصوم^(٢) فبناء على
ان الكف قد استحقه الوقت فلا يتعقد لغيره ، ولا يدعوه قصد سواء . ولهذا
نظائر في الماديات ؛ كتنكاح الشفار ، فإنه عند أبي حنيفة منقذ على وجه العدة
وان لم يقصدوه^(٣) .

(١) أى بالمعنى الثانى المتقدم في مبحث البطلان ، وهو عدم ترتب الثواب
عليه في الآخرة

(٢) مذهب الحنفية أن ما كان وقته معينا (رمضان والنذر المدين لا يشترط فيه التبيت
ولا التعيين حتى إذا قصد غيره كأن نوى رمضان فضا . رمضان الفائت ، أو نوى
بالنذر المعين فضا رمضان أو فلا ، فإن الصوم لا ينصرف إلا لصاحب الوقت ويصح
(٣) مذهب أبى حنيفة أن الولين لو صرحا بأن يكون بضع كل صدقا للآخرى
صح العقد وإن وجب مهر المثل لها . وهذا مبني على أن العقد يصح ولو مع نفي المهر
عنده فإن الشغار آيل إلى نفي المهر . ويظهر أن الاصل (وإن قصدوه) أى قصدوا
الشغار . نى فقد قصدوا ضد النكاح الشرعى ومع ذلك لم يبطل ، لأن العقد يصرفه
إلى الحفصة الشرعية فيصح ويلزم مهر المثل . ويكون الشرط باطلا وقد يقال قوله
(وإن لم يقصدوه) أى الوجه الذى به يصح العقد . بل قصدوا ما ينافي . فتكون العارية
صح . إلا أنه يبقى الكلام مع المؤلف في التمثيل به لأنه إذا كان المهر غير ركن
بالشرط في صحة العقد ، بل مع نفيه في صلب العقد يصح . فقصدوه وعدم قصدوه
لا ينفيد في موضوعنا

وأما النذر والعق و ما ذكر معها فقد تقدم أن القاصد لا يقع السبب غير قاصد له سبب لا ينفعه عدم قصده له عن وقوعه عليه . والهازل كذلك ؛ لأنه قاصد لا يقع السبب ^(١) بلا شك ، وهو في السبب إما غير قاصد له بنتى ولا إثبات ، وإما قاصد أن لا يقع . وعلى كل تقدير فيلزمه السبب شاء أم أبى . وإذا قلنا بعدم اللزوم فبناء على أنه ناطق باللفظ غير قاصد لمعناه ^(٢) ، وإما قصد مجرد المزول باللفظ ، مجرد المزول لا يلزم عليه حكم إلا حكم نفس المزول وهو الإباحة أو غيرها . وقد علل اللزوم في هذه المسائل بأن الجِد والمزول أمر باطن ^(٣) ، فيحمل على أنه جد ومحتاج للقصد لا يقع مدلوله . أو يقال ^(٤) إنه قاصد بالمقد الذى هو جد شرعى للعيب ، فناقض مقصود الشارع ، فيطل حكم المزول فيه ، فصار إلى الجِد ومسألة رفض نية الصوم بناء على أنه انعقد على الصحة ، فالنية الأولى مستعصية حكما حتى يقع الانقطار الحقيقي ، وهو لم يكن ، فصح الصوم . ومثله نية ركني النافلة عن الفريضة ؛ لأن غن الإتمام لم يقطع عند المصحح حكم النية

(١) وهو مجرد اللفظ

(٢) إن كان مراده بغير قاصد لمعناه أنه غير قاصد لحصول المسبب عنه وهو الطلاق والعق ، فغير وجه ، لما ذكره آخفا . وإن كان مراده غير قاصد لنفس المعنى الموضوع له اللفظ ، فغير واضح ، ونية المزول باللفظ لا تخرجه عن كونه فاهما . معناه وملاحظ له : غاية أنه لا يكون قاصدا به حصول المسبب . هذا ما يقتضيه المزول . فهذا القول كما ترى

(٣) أى وهى مسائل كما ترى لها آثار عظيمة في النسب والحرية والالتزامات ، يحافظ الشارع عليها أشد المحافظة ، فيعمل أسبابها الظاهرة كما هي ؛ ولا يقبل فيها محاولة المزول لأنه أمر باطن فيجب أن يحتمل على الجِد . وإلا لانتج باب واسع يفسد المعصم . ويضيع الحرية والالتزامات التي يلزمها المكلف بالنذر ، حتى تكون دعواه المزول كأنها ندم على ما حصل .

(٤) لا ينافي الوجه قبله . ويصح ضمه إليه وإعمالها معا

(المسألة الثانية) ينبغي أن يكون قصد المكلف موافقة القصد الشارع ٣٣١

الأولى ، فكان السلام بينهما والانتقال إلى نية التنقل لنوا لم يصادف محلا .
وعلى هذا السبيل تجرى مسألة الرفض
وأما النظر الأول فقصد التعبد فيه محال ، وقد تقدم بيانه في الوجه الأول .
وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصدُه في العمل موافقا لقصدِه في التشريع . والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة ؛ إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم ، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله ، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع . ولأن المكلف خلق لعبادة الله ، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة — هذا محمول العبادة — فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة . وأيضا فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات ، وهو عين ما كلف به العبد ، فلا بد أن يكون مطلوبا بالقصد إلى ذلك ، وإلا لم يكن عاملا على المحافظة ؛ لأن الأعمال بالنيات . وحقيقة ذلك ^(١) أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه . وأقل ذلك خلافة على نفسه ، ثم على أهله ، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة . ولثلاث قال عليه الصلاة والسلام : « كُذِّبَكم راعٍ وكُذِّبَكم مسئولٌ عن رعيته » وفي القرآن الكريم : (آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَقْبُوا مِمَّا جَاءَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ) وإليه يرجع قوله تعالى : (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) وقوله : (وَيَسْخَلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَنَنْظُرْ كَيْفَ تَعْمَلُونَ) ، (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خُلَافَاءَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ

(١) أي حقيقة كون العبد مكلفا بالمحافظة على الضروريات وما يرجع إليها ، أن يكون خليفة الله في إقامتها بمباشرته الأسباب الظاهرة التي رسمها الله تعالى في الشرائع وأودع في العقول إدراكها

ففي آناكم) والخلافة عامة وخاصة حبسها فسرهما الحديث حيث قال : «الأمير راعٍ والرجل راعٍ على أهل بيته ، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده . فكلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته ^(١) » وإنما أتى بأمثلة ^(٢) تبين أن الحكم كلي عام غير مختص ، فلا يتخلف عنه فرد من أفراد الولاية ، عامة كانت أو خاصة . فإذا كان كذلك فالملوب منه أن يكون قائماً مقام من استخلف ، يجرى أحكامه ومقاصده مجاريها . وهذا بين

فصل

وإذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلف وجدناها ترجع إلى ما ذكر في كتاب الأحكام ^(٣) ، وفي مسألة دخول المكلف في الأسباب ^(٤) ؛ إذ مر هناك خمسة أوجه منها يؤخذ القصد الموافق والمخالف . فعلى الناظر هنا مراجعة ذلك الموضع حتى يتبين له ما أراد إن شاء الله

(١) جزء من حديث أخرجه أحمد والشيخان وأبو داود والترمذي عن ابن عمر (٢) أي فليس الغرض المحصر فيها ذكره : لأنه لم يذكر أعم الولايات وهي ولاية الشخص ورعايته لما رسم بالنسبة لنفسه ؛ ولم يذكر في هذه الرواية أيضاً ولاية العبد في مال سيده التي ذكرت في طريق آخر فهذا يدل على ما قال وهو أنه إنما ذكر أمثلة فقط (٣) في المسألة السادسة هناك أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد

(٤) في المسألة السادسة من النوع الرابع . وهو دخول المكلف تحت أحكام الشريعة ؛ حيث جعل ما تعبد الله به العباد نوعين دينياً ودنياً ؛ ثم جعل الدين من حيث قصد المكلف نوعين ، وجعل الدينوى من حيث قصده ثلاثة أقسام

﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل^(١) من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ماثرة له فقد ناقض الشريعة . وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل . فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل

أما أن العمل المناقض باطل ، فظاهر ؛ فإن الشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد ، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة

وأما أن من ابتغى في الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها ، فالدليل عليه أمجه :

(أحدها) أن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متناهة عقلا بالنسبة إلى ما يقصد بها ؛ إذ لا تخمين للعقل ولا تقبيح ، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد التماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه ، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة فنهى عنه رحمة بالعباد . فإذا قصد المكاف عين ما قصده الشارع بالأذن فقد قصد وجه المصلحة على أتم وجوهه ، فهو جدير بأن تحصل له . وإن قصد غير ما قصده الشارع

(١) دليل منطقي مؤلف من صغرى ، وكبرى . ثم النتيجة . وقال إن الكبرى ظاهرة ، ولم يتكلم عليه فيها فقال (فإن الشروعات إنما وضعت الخ) ودلل على الصغرى بالأدلة الستة . إلا أنه بالتأمل يرى أن الدليل الأول منها جميعه ما عدا قوله أخيرا (فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار الخ) هو في الواقع بيان وشرح للتنبيه على المقدمة الكبرى . وبسط للكلام فيما ينبنى عليه قوله (فإذا خولفت لم يكن الخ) فهذا الكلام في الدليل الأول مرتبط ارتباطا تاما ببيان المقدمة الكبرى وليس بنا حاجة إليه في الاستدلال على المقدمة الصغرى . ويكتفى في الدليل الأول أن يقول : لأنه إذا قصد المكاف غير ما قصده الشارع فقد جعل ما قصده الشارع مهمل الاعتبار ، وما أهمل الخ . ولا حاجة لما قبل ذلك من المقدمات

— وذلك إنما يكون في الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد؛ لأن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاً - فقد جعل مقاصد الشارع مهمل الاعتبار، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً. وذلك مضادة للشريعة ظاهرة

(والثاني) ^(١) أن حاصل هذا القصد يرجع إلى أن ما رآه الشارع حسناً فهو عند هذا القاصد ليس بحسن. وما لم يره الشارع حسناً فهو عنده حسن. وهذه مضادة أيضاً

(والثالث) أن الله تعالى يقول: (ومن يشاقق الرسولَ من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غيرَ سبيل المؤمنينَ نُولَ ما تَوَلَّى) الآية! وقال عمر بن عبد العزيز «سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاه الأمر من بعده سنناً الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله. من عمل بها مُهْتَدٍ؛ ومن استنصرَ بها منصورٌ؛ ومن خالفها اتبع غيرَ سبيل المؤمنين، وولاهُ الله ما تولى، وأصله جهنم، وسامت مصير» والأخذ في خلاف ما أخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة

(والرابع) أن الأخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد أخذ في غير مشروع حقيقة، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم فلم يأت بذلك المشروع أصلاً، وإذا لم يأت به ناقض الشارع في ذلك الأخذ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به والتارك لما أمر به (والخامس) أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها ^(٢)

(١) قريب مما قبله لأن إهمال ما قصده الشارع وقصد ما أهمله إنما يكون غالباً لتوهم أن المصلحة والحسن فيما قصد

(٢) فالنكاح مثلاً طلبه الشارع للنسل ولغيره من لواحقه، فإذا قصد به تحليل الزوجة لغيره كان النكاح وسيلة لما قصد من التحليل، ولم يكن مقصوداً بقصد الشارع فما كان مقصوداً عند الشارع صار وسيلة عنده، وهذا مناقضة للشريعة*:

في الأمر والنهي ؛ فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد ، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة ، بل قصد قسداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له ، فصار ما هو عند الشارع مقصوداً وسيلة عند . وما كان شأنه هنا قصد لإبرام الشارع ، وهدم لما بناه

(والسادس) أن هذا القاصد مستهزئٌ بآيات الله ؛ لأن من آياته أحكامه التي شرعها ، وقد قال بعد ذكر أحكام شرعها (ولا تَتَجَنَّبُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُؤًا) والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله . ولذلك قيل للمناقضين حيث قصدوا بإظهار الاسلام غير ما قصده الشارع : « أَيْبَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولَهُ كَسَمَ تَسْتَهْزِئُونَ » والاستهزاء بما وضع على الجذ مصادرة لحكمته ظاهرة . والأدلة على هذا المعنى كثيرة والمسألة أمثلة كثيرة ؛ كإظهار كلمة التوحيد قصداً لإحراز السم والمال ، لا لإقرار الواحد الحق بالوحدانية ، والصلاة لينظر اليه بين الصلاح ، والذبح ليعبر الله ، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها ، والجهاد للمصيبة أو لينال شرف الذكر في الدنيا ، والسلف ليحزبه نفعا ، والوصية بقصد المضارة للورثة ، ونكاح المرأة ليحلها لمطلقها ، وما أشبه ذلك

وقد يقال هو عند الشارع أيضا وسيلة ، إلا أنها لمقصود آخر هو النسل وما معه ، لا لتحليل ، فلا يخرج هذا الدليل عن مآل الدليل الأول ، وهو أن ما قصده الشارع مهمل الاعتبار عنده ، وما أهمله الشارع اعتبره . أما محاولة جعله دليلا مستقلا من حيث كان مقصوداً في نظر الشرع لجعله هو وسيلة فغير واضح ، لأنه وسيلة على كل حال ، إلا أن المقصد يختلف

وجوابه أن ذلك جار في بعض التكليف ، كما إذا مثل بالصلاة والصوم والحج وهكذا من العبادات المحضة إذا قصد بها الرياء مثلا فقد جعلها وسيلة لنيل دنيا أو جاه أو إسقاط عقوبات تركها في الدنيا . كإسقاط القتل عن تارك الصلاة . فالشارع اعتبر هذه العبادات مقاصد تطلب لذاتها ، لكن الشخص جعلها وسيلة الى غرض من أغراضه ، وبهذا يتجه كلام المؤلف ويتبين استقلال هذا الدليل ، ويؤيده ما يذكره في المسألة الرابعة تمثيلا للضرب الثاني من القسم الثالث بين يصلح لبيان دنيا الخ .

وقد يفترض هذا الإطلاق ^(١) بأشياء : منها « ما تقدم في الآية الأولى » ؛ كتنكاح المازل وطلاقه وما ذكر معها ، فإنه قاصد غير ما قصد الشارع بلفظ النكاح والطلاق وغيرها . وقد تقدم جوابه « ومن ذلك » المكروه باطل ، فإنه الحنفية تنعقد نصرفاته شرعاً فيما لا يحتمل الفسخ بالاقالة كما تنعقد حالة الاختيار ؛ كالنكاح والطلاق والعتيق واليمين والنذر ^(٢) . وما يحتمل الاقالة ينعقد كذلك ، لكن موقوفاً على اختيار المكروه ورضاه ، إلى ما أثبت من هذا المجموع « ومنها » أن الحيل في رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقةها لا يبيح ذلك . « تسود » خلافه ما قصده الشارع مع أنها عند القائل بها صحيحة ، ومن ثم يقع الأحكام الشرعية التي منها ما لا ينحصر ، وجميعه يدل على أن العمل المشروع إذا قصد به غير ما قصده الشارع فلا يلزم أن يكون باطلاً

والجواب أن مسائل الإكراه إنما قيل بانفاذها شرعاً بناءً على أنها مقبوضة للشارع ، بأدلة قررها الحنفية . ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقبوض للشارع على ذلك الوجه ثم يصححه ؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعي ، والأدلة الشرعية أقرب إلى فهم مقصود الشارع من كل شيء ، فكيف يقال إن العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع ؟ هل هذا إلا عين المحال ؟ وكذلك القول في الحيل عند من قال بها مطلقاً ، فإنما قال بها بناءً على أن للشارع قصداً في استجلاب المالح ودرء المفاسد ، بل الشريعة لهذا وضعت ؛ فإذا صحح مثلاً نكاح المحلل فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه من قصد الشارع الإذن في استجلاب مصلحة الزوجين فيه ، وكذلك سائر المسائل ؛ بدليل صحته في النطق بكلامه (١) وهو الكلية في رأس المسألة ، وبعبارة أخرى نتيجة القياس المنابر إليه سابقاً

(٢) أي قصد الشارع بهذه العقود أن تحصل باختيار عاقدتها ومع كونها وقعت على غير ما شرعت ووقعت مناقضة للشريعة لم تبطل ، بل وقعت صحيحة .

المكفر خوف القتل أو التهذيب ، وفي سائر المصالح العامة والخاصة ؛ إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة . كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة . فإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة ، وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الاسلام ، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة . ولهذا موضع يذكر فيه في هذا القسم إن شاء الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة ﴾

فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقاً أو مخالفاً . وعلى كلا للتقديرين إما أن يكون قصده موافقاً للشارع أو مخالفاً . فالجميع أربعة أقسام (أحدها) أن يكون موافقاً وقصده الموافقة ، كالصلاة والصيام والصدقة والحج وغيرها ، يقصد بها امتثال الله تعالى ، وأداء ماوجب عليه أو نذب إليه ، وكذلك ترى الزنى والخمر وسائر المنكرات ، يقصد بذلك الامتناع ، فلا إشكال في صحة هذا العمل

(والثاني) أن يكون مخالفاً وقصده المخالفة ، كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك . فهذا أيضاً ظاهر الحكم

(والثالث) أن يكون الفعل أو الترك موافقاً وقصده المخالف وهو ضربان : « أحدهما » أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً « والآخر » أن يعلم بذلك . فالأول كروا طيء زوجته ظاناً أنها أجنبية ، وشارب الخمر ظاناً أنه خمر ، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته ، وكل من قد أوقعها في ذمته ، منها في نفس الأمر . فلهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان والمخالفة . ويحكى الأصوليون في هذا النوع « الاتفاق على العصيان في مسألة » من آخر الصلاة مع ظن الموت قبل الفعل « وحصل فيه أيضاً أن منسبة النهي لم تحصيل ؛ لأنه إنما نهى عن ذلك لا تأمل ما يفش عنها من المفاسد ، فإذا لم يوجد هذا لم يكن مثلاً من فعله فحصلت الفسدة .

فشارب الجلاب لم يذهب عقله ، وواطىء زوجته لم يختلط نسب من خلق من مائه ، ولا لحق المرأة بسبب هذا الوطى . مرة ، وتارك الصلاة لم تقتته مصلحة الصلاة . وكذلك سائر المسائل المتدرجة تحت هذا الأصل . فالحاصل أن هذا الفعل أو الترك فيه موافقة ومخالفة

فان قيل : فهل وقع العمل على الموافقة أو المخالفة ؟ فان وقع على الموافقة فأذن فيه ، وإذا كان مأذوناً فيه فلا عصيان في حقه ، لكنه عاص باتفاق ، هذا خلف . وإن وقع مخالفاً فهو غير مأذون فيه ، ولا عبرة بكونه موافقاً في نفس الأمر ، وإذا كان غير مأذون فيه وجب أن يتعلق به من الأحكام ما يتعلق بما لو كان مخالفاً في نفس الأمر ، فكان يجب الحد على الواطىء ، والزجر على الشارب ، وشبه ذلك ، لكنه غير واجب باتفاق أيضاً . هذا خلف

فالجواب أن العمل هنا أخذ بطرف من القسمين الأولين ، فانه وإن كان مخالفاً في القصد قد وافق في نفس العمل . فاذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فأت به مصلحة ، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكاً حرمة الأمر والنهي ، فهو عاص في مجرد القصد ، غير عاص بمجرد العمل . وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله ، غير آثم من جهة حق الآدمي ^(١) ، كالفاسب لا يظن أنه متاع المصوب منه ، فاذا هو متاع الفاسب نفسه . فلا طلب عليه من قصد النصب منه ، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي . والقاعدة أن كل تكليف مشتمل على حق الله وحق العبد .

(١) أى حقه نفسه ، فانه مأذون له في التمتع بزوجه ويشرب الجلاب مثلا ، وليس مطالباً بصلاة بعد أن أداها ، إلا أنه انتهك حرمة الأمر والنهي ولم يبال بهما . فمن جهة أنه فعل حقا له مأذوناً فيه لا يتوجه عليه حد ولا غيره ، كالفاسب في مثاله لا يعقل أن تطالبه بمتاع الشخص الذي ظن أنه اغتصب متاعه والواقع أنه مال نفسه . فكذلك لا يتوجه عليه حد ولا غيره . فيبقى حق الله في الأمر والنهي وقد انتهكه .

في حكم من قصد المخالفة فوافق في العمل ، أو قصد الموافقة فخالف ٣٣٩

ولا يقال : إذا كان قوت الفسدة أو عدم قوت المصلحة مسقطاً لمعنى الذائب ، فليكن كذلك فيما إذا شرب الخمر فلم يذهب عقله ، أو زنى فلم يتخلق ماؤه في الرحم بعزل أو غيره ، لأن التوقع من ذلك غير موجود ، فكان ينبغي أن لا يترتب عليه حد ، ولا يكون آثماً إلا من جهة قصده خاصة

لأننا نقول : لا يصح ذلك ؛ لأن العامل قد تعاطى ^(١) السبب الذي تنشأ عنه الفسدة أو تقوت به المصلحة ، وهو الشرب والإيلاج المحرمان في نفس الأمر ، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل ، ولم يضع الشارع الحد بازاء زوال العقل أو اختلاط الأناب ، بل بازاء تعاطي أسبابه خاصة . وإلا فالسبب ليس من فعل المتسبب ، وإنما هي من فعل الله تعالى . فالله هو خالق الولد من الماء ، والكر عن الشرب ، كالشبع مع الأكل ، والرى مع الماء ، والاحراق مع النار ، كاتين في موضعه . وإذا كان كذلك فالولوج والشارب قد تعاطيا السبب على كماله ، فلا بد من من إيقاع سببه وهو الحد . وكذلك سائر ما جرى هذا المجرى ، مما عمل فيه بالسبب لكنه أعقم . وأما الإثم فعلى وفق ذلك . وهل يكون في الإثم مساوياً لمن أنتج سببه أم لا ؟ هذا نظر آخر ، لا حاجة إلى ذكره هنا

« والثاني » أن يكون الفعل أو الترك موافقاً إلا أنه عالم بالموافقة ، ومع ذلك فقصد المخالفة . ومثاله أن يصلي رياء لينال دنياً أو تعظيماً عند الناس ، أو ليدراً عن نفسه القتل وما أشبه ذلك . فهذا القسم أشد من الذي قبله . وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد ، وسائل لأموار أخر لم يقصد الشارع جعلها لها ، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى وذلك كله باطل ، لأن البصده مخالف لقصد الشارع عينا فلا يصح جملة . وقبحاً لله تعالى : « إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ » وقد تعمم ^(٢) بيان هذا المعنى

(١) أي بخلاف من فعل الموافق بقصد المخالفة في هذا القسم ، فإنه لم يتعاط السبب في الواقع وإن كان قصد السبب المخالف لكنه أخطأ

(٢) في المسألة الأولى

(والقسم الرابع) أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً والقصود موقفاً ، فهو

أيضاً ضربين :

« أحدهم » أن يكون مع العلم بالمخالفة « والآخر » أن يكون مع الجهل بذلك .
(فان كان) مع العلم بالمخالفة ^(١) فهذا هو الابتداع ، كإنشاء العبادات المستأنفة
والزيادات على ما شرع ، ولكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل . ومع
ذلك فهو مذموم حسبما جاء في القرآن والسنة . والموضع مستغن عن إيراده ههنا
وسيتأتى له مزيد تقرير بعد هذا إن شاء الله . والذي يتحصل هنا أن جميع البدع
مذمومة ، لعموم الأدلة في ذلك ، كقوله تعالى : (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا
شيعاً لست منهم في شيء) وقوله : (وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا
السبل فتفرق بكم عن سبيله) وفي الحديث « كل بدعة ضلالة » وهذا المعنى في
لأحاديث كالتواتر

فان قيل : إن العلماء قد قسموا البدع بأقسام الشريعة ، والمذموم منها بإطلاق
هو المحرم ، وأما المكروه فهو الذم ^(٢) فيه بإطلاق وما عدا ذلك فغير قبيح شرعاً .
فالواجب منها والمندوب حسن بإطلاق ومدح فاعله ومستنبطه ، والمباح حسن
باعتبار . فعلى الجملة من استحسان من البدع ما استحسنة الأولون لا يقول إنها
مذمومة ولا مخالفة لقصود الشارع ، بل هي موافقة أي موافقة . كجفع الناس على

(١) أي فيكون الفعل مخالفاً في الواقع لما شرعه الشارع . وهو يعلم أنه لم يشرعه ،
ولكنه يقصد به الطاعة والعبادة . متأولاً غالباً أن هذا الفعل يعد طاعة . فهذا هو
معنى مخالفة الفعل أي في الواقع . وموافقة القصد أي لما يزرعه طاعة وعبادة ، وإن
كان يعلم أنه لم يرد في الشرع جعله عبادة . فلا يقال إن هذا القسم الأول من قسمي
الرابع لا يتصور حصوله من العاقل لأنه كيف يعلم أنه مخالف ويقصد به الموافقة
لقصد الشارع ؟ فنجعل هذا الضرب أن الفعل موافق في زعمه وإن لم يكن جهلاً
صرفاً كالضرب الثاني

(٢) لعل الاصل (غلبت الذم)

في حكم من قصد مخالفة فوائق في العمل ، أو قصد المرافقة لخلف ٣٢١

المصحف العثماني ، والتجميع في قيام رمضان في السجدة ، وغير ذلك من المحدثات الحسنة التي اتفق الناس على حسنها ، أعني السلف الصالح والمجتهدين من الأمة ، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن . فجميع هذه الأشياء داخلية تحت ترجمة المسألة : إذ هي أفعال مخالفة للشارع لأنه لم يضعها ، فترتب بقصد موافق لأهل البيت ، وإلا الإصلاح ، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون العمل كغيره .

خلاف المدعى

فالجواب أن هذا كله ليس ما وقع من الترجمة حايده ، من القرض أو العمل بخلاف لأفعال الذي وضعه الشارع ، وما أحدثه السلف وأجمع عليه الأمة ، لم يقع فيه مخالفة لما وضعه الشارع بحال ، بيان ذلك أن جميع المصحف مثلاً لم يكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم للاستفتاء عنه^(١) بالحفظ في الصدور ، ولا ، لم يقع في القرآن اختلاف يخاف بسببه الاختلاف في الدين ، وإنما وقعت فيه إرتاثنان أو ثلاثة ، كحديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما ، وقصة أبي بن كعب مع عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما : وفيه قال عليه الصلاة والسلام : « لا تدرؤا في القرآن فتناً ، فيه كفر »^(٢) . فخلاص الأمر أن جميع المصحف كان مسكوتاً عنه في زمانه عايه الصلاة والسلام ، ثم لما وقع الاختلاف في القرآن وكثر حتى صار أحدهم يقول لصاحبه : أنا كافر بما قرأ به ، صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد ، فلم يكن فيها مخالفة ، وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة ، وهو باطل باتفاق ، لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملازم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين

- (١) أي لآلئنه نهى عنه ، حتى يكون للشارع فيه وضع مخصوص يعد من فعله مخالفاً لما وضعه الشارع من النبي ، بل كان الترك للاستئذان عنه
- (٢) رواه في كنوز الحقائق عن البخاري وكذلك ذكره الطبري في تفسيره ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ (المراء في القرآن كفر) عن أبي دراد وابن ماجه في صحيحه عن أبي هريرة ، والطبراني وغيره من حديث زيد بن ثابت

وهو الذى يسمى المصالح المرسلّة . وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل ، لا يختلف عنه بوجه ، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلاً . كيف وهو يقول : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » ^(١) « ولا تجتمع أمتى على ضلالة » فثبت أن هذا المجمع عليه موافق لقصد الشارع ، فقد خرج هذا الضرب عن أن يكون فيه الفعل أو الترك مخالفاً للشارع . وأما البدعة المزمومة فهي التى خالفت ما وضع الشارع من الأفعال أو التروك . وسيأتى تقرير هذا المعنى بعد إن شاء الله .

(وإن كان) العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فله وجهان ^(٢) : « أحدهما » كون القصد موافقاً فليس بمخالف من هذا الوجه ، والعمل وإن كان مخالفاً فالأعمال بالنيات ، ونية هذا العامل على الموافقة لكن الجهل أوقعه فى المخالفة ، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحاً لا يجرى مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً ، فعمله بهذا النظر منظور فيه على الجلّة لا مطروح على الإطلاق « والثانى » كون العمل مخالفاً ، فإن قصد الشارع بالأمر والنهى الامتنال ، فإلزامه بمتل فقد خولف قصده . ولا يعارض المخالفة موافقة القصد ^(٣) الباعث على العمل ؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع فى ذلك العمل على وجه ، ولا يطابق القصد العمل ، فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معاً فلا يحصل الامتنال .

(١) رواه أحمد والبرار موقوفاً . وروى مرفوعاً بإسناد ساقط

(٢) أى من النظر ، فظهر يفيد صحته واعتباره ، ونظر يفيد بطلانه وإطراحه

(٣) أى قصد المكلف الذى حمله على العمل وهو الامتنال ، وقوله (ولا يطابق القصد العمل) أى قصد المكلف الامتنال لم يطابق العمل ، لأن العمل ليس فيه امتثال ، وإنما يكون الامتنال بالمشروع والفرض أنه ليس بمشروع . فالمخالفة حاصلة لم يعارضها قصده الامتنال الذى لم يصادف محلاً . وقوله (فصار المجموع مخالفاً) أى العمل - وهو ظاهر - والقصد أيضاً ، لأنه لم يصادف محلاً ، وصار كأنه قصد المخالفة فى عمل مخالف

٣٤٣ في حكم من قصد المخالفة فوافق في العمل أو قصد الموافقة فخالف

وكلا الوجهين يعارض الآخر في قه^(١) ، ويعارضه في الترجيح ؛ لأنك : رجحت أحدهما عارضك في الآخر وجه مرجح فيتعارضان أيضاً . ولذلك صار هذا المحل غامضاً في الشريعة . ويتبين ذلك بإيراد شيء من البحث فيه وذلك أنك إذا رجحت جهة القصد للموافق بأن العامل ما قصد قط الامتنال والموافقة ، ولم ينتهك حرمة الشارع بذلك القصد ، عارضك أن قصد الموافقة مقيد بالامتنال المشروع لا بمخالفته ، وإن كان مقيداً بقصد المكلف لم يصادف محلاً فهو كالبعث . وأيضاً إذا لم يصادف محلاً صار غير موافق ؛ لأن القصد في الأعمال ليس بمشروع على الاقتراد^(٢)

فإن قلت : إن القصد قد ثبت اعتباره قبل الشارع ، كما ذكر من آمن^(٣) في الفترات وأدرك التوحيد ، وتمسك بأعمال يبعد الله بها وهي غير معتبرة ، إذ لم تثبت في شرع بعد^(٤)

قيل لك : إن فرض أولئك في زمان فترة لم يتمسكوا بشرعية متقدمة ، فالقاصد الموجودة لهم منازع^(٥) في اعتبارها بإطلاق ، فإنها كأعمالهم المقصود بها (١) أي كما قرره في بيان الوجهين . وقوله (في الترجيح) أي كما سيقره في قوله (ويتبين ذلك الخ) الذي ذكر فيه ثلاثة مباحث في ترجيح اعتبار القصد ومعارضتها من جانب من يهدل القصد ما لم يوافق العمل أيضاً

(٢) أي بل لا بد من وقوعه على عمل مشروع . فالمشروع هو المجموع (٣) كزيد بن عمرو بن نفيل وصل إلى توحيد الله بعقله . وخالف المشركين في ذنبهم وفي كثير من أعمالهم ، فكان يحيى المومودة . وكان يقول : الشاة خلقها الله تعالى ، وأنزل لها من السماء الماء ، وأنبت لها من الأرض النبات وأتم تذبحونها للغير الله (٤) أي عند تمسكها لم تكن تثبت في شرع ، فقد عمل بها قبل أن يرد الشرع باعتبارها وعدمه . وليس يلزم في المعارضة أنه بعد ورود الشرع لم يعتبرها . بل إذا اعتبرها بعد وروده أيضاً يكون تقرير الكلام صحيحاً

(٥) أي للجهدين أنظار مختلفة فمنهم من يصححها ، ومنهم من لا يصححها . وهي كأعمالهم المقصود بها التبع ، لا فرق بين مقاصدهم وأعمالهم في ذلك . فالصحيح لمقاصدهم مصحح لأعمالهم ، وبالعكس

التعبد : فإن قلت باعتبار القصد كيف كان ، لزم ذلك في الأعمال ؛ وإن قلت بعدم اعتبار الأعمال لزم ذلك في القصد . وأيضاً فكلامنا فيما بعد الشرائع لا فيما قبلها ، وإن فرضنا أن من ثقل عنهم من أهل الفترات كانوا متمسكين^(١) ببعض الشرائع المتقدمة فذلك واضح

فإن قيل : قوله عليه الصلاة والسلام « إنما الأعمال بالنيات » يبين أن هذه الأعمال وإن خالفت قد تعتبر ، فإن المقاصد أرواح الأعمال ، فقد صار العمل ذو روح على الجلة ، وإذا كان كذلك اعتبر . بخلاف ما إذا خالف القصد ووافق العمل ، أو خالفهما ، فإنه جسد بلا روح^(٢) ، فلا يصدق عليه مقتضى قوله : « الأعمال بالنيات » لعلمنا النية في الفعل

قيل : إن سئِمَ فعارض بقوله عليه الصلاة والسلام : « كلُّ عملٍ ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ »^(٣) وهذا العمل ليس بموافق لأمره عليه الصلاة والسلام ، فلم يكن معتبراً بل كان مردوداً . وأيضاً فإذا لم ينتفع بجسد بلا روح ، كذلك لا ينتفع بروح في غير جسد ؛ لأن الأعمال هنا قد فرضت مخالفة ، فهي في حكم العدم ، فبقيت النية منفردة في حكم عملي فلا اعتبار بها ، وتكثر المعارضات في هذا من الجانبين ، فكانت المسألة مشكلة خدأ

ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد فتلافوا . من

(١) أي كما ورد عن زيد بن عمرو أنه قال : اللهم إني أشهدك أني على ملة إبراهيم وقوله (فذلك واضح) أي لخروجه عن فرض المسألة فإن عمله يكون موافقاً كما أن قصده كذلك

(٢) أي في صورة العمل الموافق والقصد المخالف . أما فيما خولفهما فلا روح ولا جسد (٣) ذكره في متقى الأخبار بلفظ (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) وقال : متفق عليه . قال في التيسير : وعن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) أخرجه الشيخان وأبو داود في رواية (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) اهـ

في حكم من قصد المخالفة فوافق في العمل ، أو قصد الموافقة تخالف ٢٤٥

المبادات ما يجب تلافيه ، ومحسوا العلامات . ومال فريق الى الفساد بالطلاق ، وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع ، ميلا الى جانب العمل المخالف^(١) .
وتوسط فريق فأعموا الطرفين على الجملة ، لكن على أن يعمل مقتضى القصد في وجهه ، ويعمل مقتضى الفعل في وجه آخر . والذي يدل على إعمال الجانبين أمور :
(أحدها) أن متناول المحرم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة القصد إذ لم يتلبس الا بما اعتقد بإباحته . ومخالفة الفعل ، لأنه فاعل لما سمى عنه ، فأعمال مقتضى الموافقة في إسقاط الحد والعقوبة ، وأعمال مقتضى المخالفة^(٢) في عدم البناء على ذلك الفعل وعدم الاعتماد عليه ، حتى صَحَّح ما يجب أن يصحح ، بما فيه تلافٍ ، ميلا فيه الى جهة القصد أيضا ، وأهل ما يجب أن يُهمل مما لا تلافٍ فيه .

(١) أى ميلا منهم الى أن العمل متى كان مخالفا بطل . ولو كان القصد موافقا
(٢) أى على الجملة . بدليل قوله (حتى صحح الخ) فقتضى موافقة القصد اتبني عليه
عدم الحد في الدنيا وعدم العقوبة في الآخرة . ومقتضى المخالفة فصل فيه : فما
لا تلافٍ فيه أهمل وما فيه التلافى صحح ، مراعى فيه جانب القصد . وقوله (يتروجها)
أى يعقد عليها (رجلان) ودخل بها الثاني ثم علم بمقد الأول ، ففوت على الأول
وصحح الثاني الذي يجب أن يصحح ، لترجحه بالدخول بدون علم ميلا الى جانب
القصد الموافق . وأما مسألة المفقود فيها الامران معا : البناء على الفعل المخالف
وتصحيحه إذا قدم روجها أى علت حياته بعد البناء ميلا الى صحة القصد وإلى
الترجح بالدخول مع عدم علمه بجيانه ، وعدم البناء عليه وإمهاله إذا قدم قبل البناء
كما هو أحد القولين . والفرض الأول في كلامه في مسألة المفقود غير ظاهر مع
قوله (تروجت) لأنه إن كان المراد بالنكاح في قوله (قبل نكاحها) المقد فقط
مخلاف أصل المسألة . وإن كان المراد به البناء فهو عين الفرض الثالث الذي في قوله (وفيما
بعد العقد وقبل البناء قولان) . إلا أن يقال إن معنى قوله (تروجت) حلت للأزواج
بحكم الحاكم . ثم رأيت في الاعتصام ، انفسه (في امرأة المفقود إذا قدم قبل نكاحها
فيه أحق بها وإن كان بعد نكاحها الخ ما قال هنا . ثم قال فانه يقال : الحكم لها بالعدة
من الأول إن كان قطعا لمصته فلا حق له فيها ولو قدم قبل تزوجها ، أو ليس بقاطع
فيها فكيف يتباح لغيره وهي في عصمة المفقود ؟) . وبهذا تعلم أن قوله (تروجت)
في كتابه (الاعتصام) وما ورد فيه واضح لا إشكال عليه

فقد اجتمع في هذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما ؛
 كالمرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره الا بعد بنائه بها ، فقد
 فانت^(١) بمقتضى فتوى عمر ومعاوية والحسن ، وروى مثله عن علي رضي الله عنهم .
 ونظيرها في مسألة المفقود إذا تزوجت امرأته ثم قسم ، فلا أول أولى بها قبل نكاحها ،
 والثاني أولى بعد دخوله بها ، وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان . وفي الحديث :
 « إنما امرأة نكحت بغير إذن موليتها فنكاحها باطل باطل باطل^(٢) » . فان دخل
 بها فلها المهر بما أصاب منها » وعلى هذا يجري باب السهو في الصلاة ، وباب
 الأنكحة الفاسدة في ثوب مسائلها

(والثاني) أن عمدة مذهب مالك بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبار الجهل
 في المبادات اعتبار النسيان على الجلة ، فقد وَا مِنْ خالف في الأفعال أو الأقوال

(١) وفي الاعتصام : قد بانت . ويرد عليه أنه إذا تحقق أن الذي لم ينهوا الأول
 فدخل الثاني بها دخول بزواج غيره وكيف يكون غلطه على زوج غيره مباحا على
 الدوام ومصححا لعقده الذي لم يصادف محلا ومعتلا لعقد نكاح صحيح يجمع عليه
 مع أن الغلط يرفع عن الغالط الاتم والعقوبة لا إباحة زوج غيره ومنع زوجها عنها اه
 (٢) أى فيفسخ النكاح لمخالفته للشروع ، ويكون لها المهر . ويسقط الحد
 والعقوبة ، وصح ما أمكن تلافيه من ثبوت المهر . ويبقى الكلام في أن هذا إنما يكون
 من مسائلنا إذا حصل النكاح بقصد الموافقة والجهل بركنية الولي ، أما إذا حصل
 مع العلم بالركنية فلا يكون منها . فهل حكمه كذلك ؟ وإذا كان الحكم في العلم كالحكم
 في حال الجهل لانتكون المسألة بما يدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول
 المؤلف ، ولا تكون المسألة مبنية على هذه القاعدة بل لها معنى آخر . وسيأتى في
 فصل مراعاة الخلاف في أواخر الكتاب ما ينحو هذا النحو في البناء بعد الوقوع ،
 ومراعاة الحالة الحاصلة وإن لم يكن أصل النكاح صحيحا ، فيثبت استحقاق الميراث
 مثلا ، إلى غير ذلك مما له علاقة بموضوعنا ، وإن لم يبحثوا هناك عن القصد مخالفة
 وموافقة . بل بنوه هناك على قاعدة أخرى

٣٤٧ في حكم من قصد المخالفة فوافق في العمل ، أو قصد الموافقة فخالف

جهلاً على حكم الناس ، ولو كان الخالف في الأفعال دون القصد مخالفاً على الإطلاق
لعاملوه معاملة العائد ، كما يقوله ابن حبيب ومن واقبه ، وليس الأمر كذلك .
فهذا واضح في أن القصد الموافق أثرٌ . وهو بين في الطهارات والصلاة والصيام^(١)
والحج وغير ذلك من العبادات . وكذلك في كثير من العادات كالنكاح والدلاق
والأطعمة والأشربة وغيرها

ولا يقال : إن هذا يشكّر في الأمور المالية ، فإنها تضمن في الجهل والعمد
لأننا نقول الحكم في التضمين في الأموال آخر ؛ لأن الخطأ فيها مساو للعمد
في ترتب النعم في إتلافها .

(والثالث) الأدلة البالة على رفع الخطأ عن هذه الأمة ؛ ففي الكتاب :
(وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تصمدت قلوبكم) وقال : (ربنا
لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وفي الحديث : « قال قد ضلّت » وقال :
(لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وفي الحديث . « رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان
وما استُكْرِهوا عليه »^(٢) وهو معنى متفق عليه في الجملة لا يخالف فيه . وإن اختلفوا
فيما يتعلق به رفع المؤاخذة ، هل ذلك يختص بالمؤاخذة الأخرى خاصة أم لا ، فلم يختلفوا^(٣)
أيضاً أن رفع المؤاخذة بإطلاق لا يصح . فإذا كان كذلك ظهر أن كل واحد من
الطرفين معتبر على الجملة ، مالم يدل دليل من خارج على خلاف ذلك والله أعلم .

(١) عاملوا الجاهل بحمة الشهر أو بحمة الفطر معاملة الناس ، فلا كفارة .
وكذا كل ما ذكره في التأويل القريب هو من باب الجهل . وعدوه بالناسي لا كفارة
عليه . وكذا في الأطعمة والأشربة لا حرمة في تعامل الحرامات منها عند جهلها بأنها
من المحرم ، كشارب الخمر معتقداً أنه جلاب مثلاً ، وآكل المتنجس معتقداً طهارته
لا شيء عليه . وعليك باستيفاء البحث في القروع

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٤٩)

(٣) أي بل أجمعوا على أنه لا بد من نوع من المؤاخذة ، وهو مع اتفاقهم على
رفع المؤاخذة في الجملة يدل على اعتبار الطرفين

﴿ المسألة الخامسة ﴾

جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذونا فيه على ضربين: « أحدهما » أن لا يلزم عنه إضرار الغير « والثاني » أن يلزم عنه ذلك . وهذا الثاني ضربان : « أحدهما » أن يقصد الجالب أو النافع ذلك الإضرار كالرخص في لمته قدراً لطلب معاشه ، وصحبه قصد الإضرار بالغير . « والثاني » أن لا يقصد إضراراً بأحد وهو قيمان : « أحدهما » أن يكون الإضرار عاماً ؛ كتلفي السلع ، وبيع الحائز للبيد ، والامتناع من بيع داره أو فدانه وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره « والثاني » أن يكون خاصاً وهو نوعان : « أحدهما » أن يلحق الجالب أو الدافع بمنه من ذلك ضرر ، فهو محتاج إلى فصله ؛ كالدافع عن نفسه مظلة يعلم أنها تقع بغيره ، أو يسبق إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره ، علماً أنه إذا حازه استضرر غيره بدمه ، ولو أخذ من يده استضرر . « والثاني » أن لا يلحقه بذلك ضرر وهو على ثلاثة أنواع : « أحدهما » ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً ، أعني القطع العادي ، كحفر البئر خاف باب الدار في الظلام ، بحيث يقع الدخول فيه بلا جد ، وشبه ذلك . « والثاني » ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً ؛ كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه ، وأكل الأغربة التي غالباً^(١) أن لا تضر أحداً ، وما أشبه ذلك . « والثالث » ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً وهو على وجهين : « أحدهما » أن يكون غالباً كبيع السلاح^(٢)

(١) أي وقد تضر بعض الناس ندوراً . فاستعمال الشخص لها مخ تدور الضرر يتأق حكمة أنه باق على الآن

(٢) الفرض أن يكون الضرر خاصاً لا عاماً وهل بيع السلاح من أهل الحرب يكون ضرره خاصاً مع أن تلفي السلع ضرره عام؟ وكذا يقال في بيع العنب من يعضمه خمرًا . وبيع ما يمكن أن يفسد به لمن لا يؤمن على النفس به ؛ هل كل هذا من الخاص؟ وسيأتى له مثله في إعطاء المال للبحارين والكفار في فداء الأسيرى

من أهل الحرب ، والجنب من الحار ، وما يفسد به من شأنه النفس . ونحو ذلك .
« والثاني » أن يكون كثيراً لأغلبها ، كسائل يبيع الآجال ^(١) فبذره ثمانية أقسام
(فأما الأول) فباق على أصله من الإذن ، ولا إشكال فيه ، ولا حاجة إلى
الاستدلال عليه ، لثبوت الدليل على الإذن ابتداء .

(وأما الثاني) فلا إشكال في منع القصد إلى الأضرار من حيث هو إضرار ،
لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ؛ لكن يبقى النظر في هذا
العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير : هل يمنع منه فبغير
غير مأذون فيه ؟ أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن ، ويكون عليه إثم ما قصد ؟
هنا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة ، وهو جار على مسألة ^(٢) الصلاة في الدار
المصوبة . ومع ذلك فيجتمعت في الاجتهاد تفصيلاً :

وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل ، وانتقل إلى وجه آخر في استحلاب
تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة ، حصل له ما أراد ؛ أو لا . فإن كان كذلك
فلا إشكال في منعه منه ، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار ، فلينتقل
عنه ولا ضرر عليه ، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار . وإن لم
يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستفسر منها الغير ، فحق الجالب أو النافع
مقدم . وهو ممنوع من قصد الإضرار . ولا يقال إن هذا تكليف بتألا يطلق ،
فإنه إنما كلف بتقي قصد الأضرار ؛ وهو داخل تحت الكسب ، لا بتقي
الأضرار بعينه

(وأما الثالث) فلا يخفى أن يلزم من منعه الأضرار به بحيث لا ينجر ^(٣) ، أو لا .
فإن لزم قدم حقه على الإطلاق ؛ على تنازع يضعف مدركه من مسألة الترس التي

(١) كسائله الآتي في بيع الجارية لزيد بن أرقم

(٢) بما كان فيه النبي لوصف منك . ففي صحته خلاف

(٣) كقصد الحياة أو عضو من أعضائه وما مائل ذلك

فرضها الأصوليون فيما إذا ترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل^(١) أهل الاسلام. وإن لم يكن^(٢) أن يجار الاضرار ورفضه جملة، فاعتبار الضرر العام أولى. فيمنع الجالب أو الدافع مما عم به؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهي عن تلقى السلم، وعن بيع الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين العشع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره، مما رضى أهله وما لا. وذلك يقضى بتقديم معالجة العموم على معالجة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضره^(٣)

(وأما الرابع) فإن الموضع في الجملة يحتمل نظرين: نظر من جهة إثبات الخطوط، ونظر من جهة إسقاطها. فإن اعتبرنا الخطوط فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وإن استغفر غيره بذلك؛ لأن جاب المنفعة أو دفع المضره مطلوب للشارع مقصود. ولذلك أبحث الميتة وغيرها من المحرمات الأكمل، وأبيع الدرهم بالدرهم إلى أجل، للحاجة الماسة للمقرض، والتوسعة على العباد؛ والرطب باليابس في الريه، للحاجة الماسة في طريق المواساة، إلى أشياء من ذلك كثيرة دلت الأدلة على قعد الشارع إليها. وإذا ثبت هذا فما سبق إليه الإنسان من

(١) وقد يقال إن الفرض أنه يلحقه ضرر لا يجبر إذا منع من استعمال حقه. وإذا استعمل حقه لحق غيره ضرر. فالضرر إما أن يلحقه وحده وإما أن يلحق كثيرا من الناس. كييع الحاضر للبادي أما مسألة الترس فيقول إنه يلزم من الأخذ بحقه وعدم قتله استئصال أهل الاسلام. يعنى هو وغيره من سائر المسلمين أو جميع الجيش على الأقل. فالضرر لاحق به على كل حال. فلذلك قمر الضرر على الترس واستبق سائر المسلمين أو سائر الجيش. فالفرق بين المسألتين واضح على هذا التصوير أما إذا صورت المسألة بأنه إما أن يفقد الترس أو يفقد الجيش الاسلامي في هذه الجهة مثلا فانه يتناسب مع الفرض

(٢) بأن يكون في أمور مالية مثلا

(٣) أى مضره لا تجبر أما أصلها فهو الفرض

ذلك قد ثبت حقه فيه شرعاً ، بحوزة له دون غيره . وسبقه اليه لا مخالفة فيه للشارع ، فصح . وبذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق ، على حق السابق ليس بمقصود شرعاً إلا مع إسقاط السابق لحقه ، وذلك لا يلزمه ، بل قد يتعين عليه حق نفسه في الضروريات ، فلا يكون له خيرة في إسقاط حقه ، لأنه من حقه على بينة ، ومن حق غيره على ظن أو شك . وذلك في دفع الضرر واضح ؛ وكذلك في جلب المصلحة إن كان عدمها يضر به

وقد سئل الداودي : هل ترى لمن قدر أن يتخلص من غم هذا الذي يسمى بالخراج الى السلطان أن يفعل ؟ قال : نعم ، ولا يحل له الا ذلك . قيل له : فإن وضعه السلطان على أهل بلدة وأخذهم ماله معلوم يردونه على أموالهم ، هل لمن قدر على الخلاص من ذلك أن يفعل ؟ وهو إذا تخلص أخذ سائر أهل البلدة . تباه ما جعل عليهم . قال : ذلك له . قال : ويدل على ذلك قول مالك رضي الله عنه - في الساعى يأخذ من غم أحد الخلق شاة وليس في جميعها^(١) نصاب - إنه مظلمة دخلت على من أخذت منه ، لا يرجع من أخذت منه على أصحابه بشئ . قال ولست آخذ في هذا بما روى عن سحنون ، لأن الظلم لا أسوة فيه ، ولا يلزم أحداً أن يولج نفسه في ظلم مخافة أن يوضع الظلم على غيره . والله تعالى يقول : (إِنَّمَا السَّبِيلُ^(٢)) على الذين يظلمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ) هذا ما قال . ورأيت في بعض المقتولات نحو هذا عن يحيى بن عمر أنه لا بأس أن يطرحه عن نفسه ، مع العلم بأنه يطرحه على غيره ، إذا كان الطروح جوراً بيناً . وذكر عبد الفتى في المؤلف والمختلف عن حماد بن أبي أيوب ، قال (١) أى ليس في مجموع غم الخطاء شاة ، بأن كان المجموع أقل من أربعين . وبذلك صح أنه مظلمة من باب النصب

(٢) فقد حصر السبيل والمؤاخذه في نفس الظالم أما غيره فلا سبيل عليه ، ولو كلف غير الظالم بمشاركته للظالم في حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حيث عدل غير الظالم

قلت لحامد بن أبي سليمان : إني أتكلم فترفع عني النوبة ، فإذا رفعت عني وضعت على غيري . فقال : إنما عليك أن تكلم في نفسك ، فإذا رفعت عنك فلا تبالي على من وضعت .

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذ لم يقدر على دفعه إلا بذلك ، وإعطاء المال المحارين ، والكفار في فداء الأسارى ، ولما نعى الحاج حتى يؤدوا خراجا . كل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من المصيبة . ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر ، أو قتل الكافر المسلم . بل قال عليه الصلاة والسلام : « وَدِدْتُ أَنِّي أَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَحِبَّائِي أَقْتُلُ » الحديث (١) ولازم ذلك دخول قاتله النار ، وقول أحد ابني آدم (إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك) بل العقوبات كلها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها إضرار الغير ، إلا أن ذلك كله إلقاء الجانب المفسدة ، لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام ، ولأن جانب الجالب والدافع أولى ، وقد تقدم الكلام على هذا قبل

فان قيل : هذا يشكل في كثير من المسائل ، فان القاعدة المقررة أن « لا ضرر ولا ضرار » وما تقدم واقع فيه الضرر ، فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضر ، إما بعوض وإما بجنا ، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه ، وقد أخذ من يده قهراً لما كان ماسكاً مؤدياً إلى اضرار المضر . وكذلك إخراج الامام الطعام من يد محتكره قهراً ، لما صار منه مؤدياً لا ضرار الغير ، وما أشبه ذلك

فالجواب أن هذا كله لا اشكال فيه . وذلك أن اضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الاذنه ، وإنما الاذن لمجرد جلب الجالب دفع الدافع . وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الاذن . وأيضاً فقد تعارض هنالك إضراران : إضرار صاحب اليد والمالك ، وإضرار من لا يد له ولا ملك .

والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والمالك ، ولا يخالف في هذا عند المراجعة على الحقوق . والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستأنم الأضرار . وكيف ومن شأن الشارع أن ينهى عنه ؟ ألا ترى أنه إذا قصد الجالب أو النافع الإضرار بهم وإن كان محتاجاً إلى ما فعل . فهذا يدل على أن الشارع لم يقصد الإضرار بل عن الإضرار نهى ، وهو الإضرار بصاحب اليد والمالك .

وأما مسألة المظطر فهي شاهد لنا ؛ لأن المكره على الطعام ليس محتاجاً إليه بعينه حاجة يضر به عدمها ، وإلا فلوفرضته كذلك لم يصح إكراهه ، وهو عين مسألة النزاع ، وإنما يكره على البذل من لا يستقر به فاقمته . وأما المحتكر فإنه خاطئ باحتكاره ، مرتكب للنهي ، مضر بالناس ؛ فلي الإمام أن يدفع لإضراره بالناس على وجه لا يستضر هو به . وأيضاً فهو من القسم الثالث الذي يحكم فيه على الخاصة لأجل العامة . هذا كله مع اعتبار المخطوط .

وإن لم نعتبرها في تصور هنا وجهان :

« أحدهما » إسقاط الاستبداد والسخول في المواساة على سواء ، وهو جود جداً ، وقد فعل ذلك في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال عليه الصلاة والسلام : « إن الأشعريين إذا أرمولوا في الفزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد . فهم مني وأنا منهم » وذلك أن مستط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه ، وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمة أو غير ذلك ممن طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوباً ، وأنه قائم في خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد ، فهو على ذلك واحد منهم . فإذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجاج لنفسه دون غيره من هو مثله ، بل من أمر بالقيام عليه ؛ كما أن الأب الشفيق لا يقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده . فلي هذا الترتيب كان

(١) (تقدم ج ٢ - ص ١٩٤)

الأشعر يرون رضى الله عنهم ، قال عليه الصلاة والسلام : « فهم منى وأنا منهم » ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان في هذا المعنى الإمام الأعظم ، وفي الشفقة الأب الأكبر ؛ إذا كان لا يستبد بشيء دون أمته . وفي مسلم عن أبي سعيد قال : « بينما نحن في سفر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل على راحلة له — قال — فجعل يصرف بصره يمينا وشمالا . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من كان معه فضلٌ ظهرٌ فليعُدْ به على من لا ظهر له ، ومن كان معه فضلٌ من زادٍ فليعُدْ به على من لا زاد له — قال — فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتى رأينا أنه لاحقٌ لأحد منا في فضل » وفي الحديث أيضا « أن في المال حقا سوى الزكاة » . ومشروعية الزكاة والإقراض والعرية والمنفعة وغير ذلك مؤكد لهذا المعنى . وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق ، وهو لا يقتضى استبدادا . وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل ، ولا يكون موقفاً على ثبوت ضرر ناجزاً ، وإنما هو متوقع أو قليل محتمل في دفع بعض الضرر عن غيره . وهو نظر من يهدى المسلمين كلهم شيئاً واحداً على مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام : « المؤمنُ للمؤمنِ كالبنيانِ الرصوصِ يشدُّ بعضُهُ بعضاً » (١) وقوله : « المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » (٢) وقوله : « المؤمن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه » (٣) وسائر ما في المعنى من الأحاديث ؛ إذ لا يكون شدُّ المؤمن للمؤمن على تمام إلا بهذا المعنى وأسبابه . وكذلك لا يكونون كالجسد الواحد إلا إذا كان النفع وارداً

(١) رواه في الجامع عن الشيخين والترمذي والنسائي عن أبي موسى وليس فيه لفظ (المصوص)

(٢) أخرجه في الجامع الصغير عن أحمد ومسلم . بلقط (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الخ)

(٣) كذلك ذكره في الاحياء وقال عنه العراقي رواه الشيخان من حديث أنس (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)

عليهم على السواء ، كل أحد بما يليق به ؛ كما أن كل عضو من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره قسمة عدل لا يزيد ولا ينقص . فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر مما يحتاج إليه أو أقل لخرج عن اعتداله . وأصل هذا من الكتاب ما وصف الله به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض ، وما أمروا به من اجتماع الكلمة ، والأخوة وترك الفرقة . وهو كثير . إذ لا يستقيم ذلك إلا بهذه الأشياء وأشياها مما يرجع إليها .

« والوجه الثاني » الاثر على النفس ، وهو أعرق في إسقاط الحفظ . وذلك أن يترك حظه لحظ غيره ، اعتماداً على صحة اليقين ، وإصابة لعين التوكل ، وتحمل للشفقة في عون الأخ في الله على الهبة من أجله . وهو من محامد الأخلاق ، وزكيات الأعمال . وهو ثابت من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن خلقه المرضي . وقد كان عليه الصلاة والسلام « أجود الناس بالخير ، وأجود ما كان في شهر رمضان ، وكان إذا لقيه جبريل أجود بالخير من الريح المرسلة » وقالت له خديجة : « إنك تحمل الكل » ونكسب المعلوم وتعين على نواصب الحق ، وحمل إليه تسعون ألف درهم ، فوضعت على حصير ثم قام إليها يقسمها ، فأرد سائلاً حتى فرغ منه وجاءه رجل فسأله فقال : « ما عندى شيء . ولكن ابتع عليّ فأذا جاءنا شيء قضينا » فقال له عمر : ما كلفك الله مالا تقدر عليه . فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ، فقال رجل من الأنصار : يا رسول الله أتفق ولا تخف من ذي العرش إقلالا . فتبسم النبي صلى الله عليه وسلم وعرف البشر في وجهه وقال : « بهذا أمرت » ذكره الترمذي . وقال أنس : كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدخر شيئاً لعد . وهذا كثير .

وهكذا كان الصحابة . وقد علمت ما جاء في تفسير قوله تعالى : (وَيُطْعِمُونَ الطَّامِعَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا) وما جاء في الصحيح في قوله : (وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ) وما روى عن عائشة ، وهو مذكور في باب الأسباب من كتاب الأحكام ، عند الكلام على مسألة العمل على إسقاط الحفظ

وهو ضربان : « إيتار بالمك » من المال ، وبالزوجة بفرقتها لتحل للموثر ، كما في حديث المواخاة المذكور في الصحيح . « وإيتار بالنفس » كما في الصحيح ^(١) أن أبا طلحة ترس على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتطلع ليرى القوم ، فيقول له أبو طلحة : لا تشرف يا رسول الله بصيكت سهم من سهام القوم . نحرى دون نحرى . ووقى يده رسول الله صلى الله عليه وسلم فشكت . وهو معلوم من فعله عليه الصلاة والسلام ؛ إذ كان في غزوه أقرب الناس إلى العدو . ولقد فرغ أهل المدينة ليلة فأنطلق ناس قبل الصوت ، فتلقاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم راجعا ، قد سبقهم إلى الصوت ، وقد استبرا الخبر على فرس لأبي طلحة عري والسيف في عنقه وهو يقول : « لن ترأعوا » . وهذا فعل من أثر نفسه . وحديث على بن أبي طالب في مبيته على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عزم الكفار على قتله مشهور . وفي المثل السائر : « والجلود بالنفس أقصى غاية الجود » ومن الصوفية من يُعرف المحبة بأنها الإيتار . ويدل على ذلك قول امرأة العزيز في يوسف عليه السلام : (أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين) فآثرته بالبراءة على نفسه .

قال النووي : أجمع العلماء على فضيلة الإيتار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحفظ النفس ، بخلاف القربات فإن الحق فيها لله . وهذا مع ما قبله ^(٢) على مراتب ، والناس في ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين التام . وقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل من أبى بكر جميع ماله ، ومن عمر النصف ، ورد أبا لبابة وكعب بن مالك إلى الثالث . قال ابن العربي : لتصورهما عن درجتي أبى بكر وعمر . هنا ما قال .

وتحصل أن الإيتار هنا مبنى على إسقاط الخطوط العاجلة ، فتحصل المضرة اللاحقة بسبب ذلك لا عتب فيه إن لم يحل بمقصد شرعى . فإن أخل بمقصد شرعى

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٠٨)

(٢) وهو الإيتار بالمال

فلا يمد ذلك إسقاطاً للحظ ولا هو محمود شرعاً . أما أنه ليس بمحمود شرعاً فلأن إسقاط الحظوظ إما لمجرد أمر الأمر ، وإما لأمر آخر ، أو لغير شيء . فكونه لغير شيء عبث لا يقع من العقلاء . وكونه لأمر الأمر يضاد كونه خلافاً بقصد شرعي ؛ لأن الإخلال بذلك ليس بأمر الأمر . وإذا لم يكن كذلك فهو مخالف له ، ومخالفة أمر الأمر ضد الموافقة له . ثبت أنه لأمر ثالث ، وهو الحظ . وقدم بيان الحصر فيما تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ . هذا تمام الكلام في القسم الرابع ؛ ومنه يعرف حكم الأقسام الثلاثة المتقدمة بالنسبة إلى إسقاط الحظوظ

(وأما القسم الخامس) وهو أن لا يلحق الجالب أو النافع ضرراً ، ولكن أداؤه إلى المفدّة قطعي عادة ، فله نظران : « نظر » من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً ، من غير قصد إضرار بأحد . وهذا من هذه الجهة جائز لا محذور فيه . « ونظر » من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود ، مع عدم استضراره بتركه . فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الإضرار ؛ لأنه في فعله إما فاعل لمباح صرف لا يتعلق بفعله مقصد ضروري ولا حاجي ولا تكلي ؛ فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع . وإما فاعل للمأمور به على وجه يقع فيه مضرة ، مع إمكان فعله على وجه لا يلحق فيه مضرة ؛ وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر

وعلى كلا التقديرين فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرة لا بد فيه من أحد أمرين : إما تقصير^(١) في النظر للمأمور به وذلك ممنوع ، وإما

(١) وذلك في تقدير أنه فاعل للمأمور به . وقوله (وإما قصد إلى نسي الإضرار) وذلك يكون في التقديرين محتملاً . إلا أنه يقال : إن قصد الإضرار في التقديرين خلاف فرض القسم الخامس ، كما صرح به قوله (فله نظران نظر النج) وكما هو أصل القسم في أول المسألة حيث قال (والثاني ألا يقصد إضراراً بالنج) وقد يجاب بأن قوله (وأما قصد) أي مظنة قصد فعول بهذه المظنة وإن لم يحصل القصد بالفعل كما صرح به في قوله (فانه من هذا الوجه مظنة لقصد النج) . إلا أنه يبقى الكلام في

قصد إلى نفس الاضرار وهو ممنوع أيضاً ، فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل ، لكن إذا فعله فيعد متعمداً بفعله ، ويضمن ضمان المتعمد على الجملة ، وينظر في الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة ، ولا يمد قاصداً له ألبة ، إذا لم يتعقد قصده لتعمد . وعلى هذه القاعدة تجرى مسألة الصلاة في الدار المقصورة ، والذبح بالسكين المقصورة ، وما لحق بهما من المسائل التي هي في أصلها مأذون فيها ويلزم عنها إضرار النير . ولأجل هذا ^(١) تكون العبادة عند الجمهور صحيحة بمجرد ^(٢) والعمل الأصلي صحيحاً ؛ ويكون عاصياً بالطرف الآخر ، وضامناً إن كان سماً ضمان ، ولا تناد في الأحكام لتعدد جهاتها . ومن قال هنالك الفساد يقول به هنا . وله في النظر الفقهي مجال رحب يرجع ضابطه إلى هذا المعنى ^(٣) . هذا من جهة إثبات الحظوظ . ومعلوم أن أصحاب إسقاطها لا يدخلون تحت عمل هذا شأنه البتة

(وأما السادس) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الاذن ، لأن المصلحة إذا كانت غالبية فلا اعتبار بالدور في انقراضها ، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة ؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجازي قوله (ولا يمد قاصداً له ألبة) الذي معناه أنه لا يعامل حتى بمظنة القصد . ولمله ريد أنه يعامل معاملة المخطئ في التضمن للتلط وفي الدية . فعليك باستيفاء المبحث (١) أي لوجود النظرين السالفين وأن أحدهما جائز لا يحظر فيه ويمكن انفكاكه عن الآخر

(٢) يقل بعضهم مناعن الترافى دعواه أن صحة العبادة وإجزاؤها لا يستلزم الثواب عليها وقبولها عند المحققين . وقال إن الفقهاء قديماً وحديثاً على خلاف هذه الدعوى ، ولا يخفى عليك أن هذا الموضوع ليس محل تحقيق هذا البحث وإنما محله المسألة الأولى في الصحة والبطان (ج - ١) فليراجع . على أنه تقدم للشاطي هناك أنه تطلق الصحة بمعنى رجاء حصول الثواب ، والبطان بمعنى عدم رجائه ؛ كما إذا دخل الصلاة رجاء أو غوه فمع كونها لا تقضى لاثواب عليها كما صرحوا به في القروع

(٣) الذي هو النظر الثاني ، وهو علمه بالضرر ومظنة أن قصده ؛ وهو من هذا الوجه ممنوع والتصل مختلف مختلف تتعدد الشارح . وما نقص التريمة بإملا

الشرع غلبة المصلحة ، ولم يعتبر ندور المفسدة ، إجراء للشرعيات مجرى العاديات في الوجود . ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة — مع معرفته بندور المضرة عن ذلك — تقصيراً في النظر ، ولا قصداً إلى وقوع الضرر . فالعمل إذاً باق على أصل المشروعية .

والدليل على ذلك أن ضوابط للشروعات هكذا وجدناها ؛ كلقضاء بالشهادة في السماء والأموال والفروج ، مع إمكان الكذب والوهم والغلط . وإباحة القصر في المسافة المحدودة ، مع إمكان علم المشقة كالملك المترف . ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة^(١) . وكذلك إعمال خبر الواحد^(٢) والاقية الجزئية في التكاليف ، مع إمكان اخلافها والخطأ فيها من وجوه . لكن ذلك باذر فلم يعتبره واعتبرت المصلحة الغالبة . وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب .
(وأما السابع) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً فيختل الخلاف . أما أن الأصل الإباحة والاذن فظاهر ، كما تقدم في السادس . وأما أن الضرر والمفسدة تلحق ظناً ، فهل يجري الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين^(٣) ؟ أم لا لجواز تخلفهما وإن كان التخلف نادراً . ولكن اعتبار الظن هو الأرجح ؛
لأمور :

- (١) أي فلما دان أصحابها الذين اعتادوها ينذر أن تحصل لهم المشقة الخارجة عن العادة في هذه الصنعة كما تقدم في بيان المشقة المعتادة وغير المعتادة لم يعتبر هذا النادر
- (٢) أي في الجزئيات ، كما قيد به في الاقية ؛ كالعمل برواية فلان وهو يحتمل الخطأ والكذب الخ كقياس النباش على السارق مثلاً ، وهو قياس جزئي عمل به مع احتماله للخطأ من وجوه عدة تعرف من مبحث الاعتراضات على الاقية التي تتجاوز خمسة وعشرين . وقيد الجزئيات ضروري فيهما ، لأن التمسك بأصل القياس وكذا برواية الآحاد من الأصول القطعية في الدين . كما سبق له إشارة إلى ذلك
- (٣) أي في الوجه الخامس ، وهما التقصير في النظر إلى الأمور به وقصد نفس الاجترار . وقوله (لجواز تخلفهما) لإبداء فرق بينه وبين الخامس الذي قيل فيه إن أداء المفسدة قطعي عادة

أحدها أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم ، فالظاهر جريانه هنا :
والثاني أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل^(١) في هذا القسم ؛ كقوله
تعالى : (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ)
فانهم قالوا : لتكفّن عن سب آلهتنا ، أو لنسبّن آلهك ! فنزلت . وفي الصحيح^(٢)
« إن من أكبر الكبائر شتم الرجل والديه » قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل
والديه ؟ قال : « نعم ، يسب أباً لرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه » وكان
عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المناقين ؛ لأنه ذرية الى قول الكفار إن محمداً
يقتل أصحابه . ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبي صلى الله عليه وسلم « راعنا »
مع قصد الممن ، لاتخاذ اليهود لما ذرية الى شتمه عليه الصلاة والسلام . وذلك
كثير كله مبنى على حكم أصله^(٣) وقد ألبس حكم ما هو ذرية اليه

والثالث أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهى عنه . والحاصل من
هذا القسم أن الظن بالفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد اليه ، فالأصل الجواز من
الجلب أو البغ ، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية ؛ إلا أنه لما كانت المصلحة
سبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون ، منع من هذه الجهة لا من جهة
الأصل ؛ فان التسبب لم يقصد إلا مصلحة نفسه . فان حمل محمل التعدي فمن جهة
أنه مظنة للتصير . وهو أخفض رتبة من القسم الخامس . ولذلك وقع الخلاف فيه

(١) ظاهره أنه نوع منه ، فلا يتم به الاستدلال عليه بتمامه . ولكن بالتأمل يرى
أن هذا القسم كله ذرية الى ما يظن جلبيه مفسدة ، ولعل غرضه أن مانع عليه بالفعل من
جزئياته في الآيات والأحاديث داخل فيه ، فكون بقية جزئياته محمولة عليه قياساً
فيتم الدليل ، ويظهر قوله (داخل في هذا القسم)

(٢) أخرجه في التيسير عن الستة إلا النسائي

(٣) من إذن أو خلاله كما في مسألة السب المذكورة في الحديث ، فان أصله بدون
المتدبر اليه ممنوع . حكم الأصل المنع . والفريضة كذلك . بخلاف بقية الأمثلة فان
الأصل مأثور فيه ، ولكنه أخذ حكم ما ترتب عليه

هل تقوم مظنة الشيء بمقام نفس القصد الى ذلك الشيء ، أم لا ؟ هذا نظر إثبات الخطوط . وأما نظر إستقاطها فأصحابه في هذا القسم مثلهم في القسم الخامس ، بخلاف القسم السادس فإنه لاقدرة للانسان على الاشكاك عنه عادة .

(وأما الثامن) وهو ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيرا لا غالباً ولا نادراً فهو موضع نظر والتباس . والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن كذهب الشافعي وغيره ، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان ، إذ ليس هنا الاحتمال مجرد بين الوقوع وعدمه ، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر ، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه ، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة

وأيضا فإنه لا يصح أن يعد الجالب أو الدافع هنا مقصرا ولا قاصدا كما في العلم والظن ؛ لأنه ليس حملة على القصد اليهما ^(١) أولى من حملة على عدم القصد لواحد منهما . وإذا كان كذلك فالتسبب المأذون فيه قوى جداً ؛ إلا أن مالكا اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعا . وذلك أن القصد لا يضبط في نفسه ؛ لأنه من الأمور الباطنة . لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة ^(٢) ذلك . فكما اعتبرت المظنة ^(٣) وإن صح التخلف ، كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد . ولهذا أصل وهو حديث ^(٤) أم ولد زيد بن أرقم

(١) أى الى المفسدة — كالمصلحة مثلا وإن لم يتضررها أحد ، والاضرار رأى للغير

(٢) توسع زائد عما بنى عليه الثامن ، وهو كثرة الوقوع . فقد اعتبر في هذا مظنة الكثرة أيضا وإن لم تعرف الكثرة بالفعل

(٣) أى في السابغ . وقوله (لأنها مجال للقصد) تعليل غير واضح ، لم يدفع حجة الأولين بأنه لا يبدو أن يكون احتمالا لا يبلغ علوا ولا غلطا

(٤) هو حديث أم يونس ، قالت مامعناه أنها باعت ام ولد زيد جارية له بثمانمائة درهم الى العطاء وشرطت عليه انه اذا باعها لا يبيعها الا لها ثم اشترتها منه قبل الاجل بستائة . فاستفتت عائشة . فقالت بئس ما شريت — أى لوجود الشرط الذى يخالف عقد البيع من أنه لا يبيعها الا لها — وبئسما اشتريت الخ ، وبالفيت في

وأيضاً فتدبشرع الحكم لعله مع كون فواتها كثيراً ، كحل الخمر ، فإنه مشروع للزجر ، والازدجار به كثير لا غالب^(١) ، فاعتبرنا الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل . فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلائه ، كما أن الأصل في مسألتنا الإذن . فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزجر ، وخرج عن الأصل هنا من الإباحة ، لحكمة سد النريعة الى المتنوع

وأيضاً فإن هذا القسم مشترك لما قبله في وقوع الفسدة بكثرة^(٢) فكما اعتبرت في المنع هناك فلتعتبر هنا كذلك

وأيضاً فقد جاء في هذا القسم من النصوص كثير : فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الغليطين^(٣) وعن شرب النبيذ بعد ثلاث^(٤) وعن الانتباز في الأوعية التي لا يملئ بتخضير النبيذ فيها . وبين عليه الصلاة والسلام أنه إنما نهى عن بعض

الزجر عن هذا . أي فكثيراً ما يكون قصد من هذا البيع التوصل الى دفع قليل كالسبائة في كثير هو الثمانمائة ، وتوسط الجارية حيلة ، والاجل له فرق المائتين . فهذا كثير أن يقصد ولكنه ليس غالباً . هذا غرضه ، ولكن ذلك بحسب زمانهم . أما اليوم فإنه الغالب في القصد قطعاً

(١) قد لا يسلم

(٢) مجرد الاشتراك في التعبير عنه بلفظ (كثرة) لا يفيد في الاشتراك في الحكم ، بعد ثبوت الفرق بأن هذا مجرد احتمال ، وأما ذاك ففيه ظن حصول المضرة أو المفسدة . فهذا يشبه المناقطة في الاستدلال

(٣) عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى أن يذخر القمح والزبيب جميعاً ، ونهى أن يذخر الرطب والبسر جميعاً) رواه الجماعة الا الترمذي (نيل الأوطار ج ٩)

(٤) ينظر في جعل هذا من الكثير لا الغالب ؛ فالظاهر أن تأديته مفسدة الاسكار غالباً لاسيما في البلاد الحارة ، بل ويعد اثنين فيها ومن هذا يعلم أن قوله بعد (وخرج المفسدة الخ) في حيز المنع

ذلك لئلا يضخذ خزيمة ، فقال : « لو رخصتُ في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه ^(١) » ، يعني أن النفوس لانتف عند الحد المباح في مثل هذا . ووقوع الفسدة في هذه الأمور ليست بنالفة في المادة وإن كثر وقوعها . وحرم ^(٢) عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية ، وأن تسافر مع غير ذي محرم ^(٣) ونهى عن بناء المساجد على القبور ، وعن الصلاة إليها ^(٤) ، وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وقال : « إنكم إذا قطعتم ذلك قطعتم أرحامكم ^(٥) » ، وحرم نكاح ما فوق الأربع لقوله تعالى :

(١) روى النسائي قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد عبد القيس من قدموا عليه عن الدباء وعن الثغير والمزفت والمزاد المجبوبة ، وقال (اتقوا في سفنكم وأوكه واشربوا حلوا) قال بعضهم : اتقوا في سفنكم يا رسول الله في مثل هذا . قال (إذا جعلها مثل هذه) وأشار بيده يصف ذلك (راجع نيل الأوطار ج ٩)

(٢) بالتأمل في هذه الأمثلة التي ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بمحصول المفسدة قطعاً عادياً كقطع الرحم في مسألة الجمع . وبعضها مظنون كسفر المرأة مع غير ذي محرم ، والخلوة بالأجنبية . وليس يلزم في المفسدة خصوص الزنا ، بل يكفي في التحريم ما يكون من مقدماته ، وهو مظنون في غالب الناس فيطرد الباب . وكالبيع والسلف فالغالب فيه المفسدة ومثله هدية المدبان . وعليك بالنظر في الباقي فقد يسلم في مثل الطيب للمحرم ، فالتألب أن مجردة لا يكون سبباً في إفساد الحج بالنكاح

(٣) روى أحمد : (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها ، فإن تالها الشيطان) وروى أيضاً : (لا يخلون رجل بامرأة لاتحل له فإن تالها الشيطان ، الا محرم) اه نيل الأوطار (ج ٦)

وروى الشيخان : (لا يخلون رجل بامرأة الا ومعهما ذو محرم ولا تسافر المرأة الا مع ذي محرم الخ) اه نيل الأوطار (ج ٥)

(٤) روى مسلم : (لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا عليها أو إليها) وقال ابن عباس : (لمن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج) اه نيل الأوطار (ج ٤)

(٥) رواه ابن عدى . وقد روى ابن حبان هذه الجملة وجعل الخطاب فيها جماعة الاتفاه (نيل الأوطار) .

(ذلك أدنى أن لاتعملوا) وحرمت خطبة المعتدة تسريحا ، ونكاحها . وحرّم على المرأة في عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النكاح ، وكذلك العليب وعقد النكاح للمُحرّم . ونهى عن البيع والسلف ، وعن هدية اللديان ، وعن ميراث القتال ، وعن تقديم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين . وحرّم صوم يوم عيد الفطر ، وندب إلى تعجيل الفطر وتأخير السحور ، إلى غير ذلك مما هو ذرية ، وفي القصد إلى الاضرار والفسدة فيه كثرة ، وليس بغالب ولا أكثرى^(١) . والشرعية مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم ، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة . فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه بدع في الشريعة ، بل هو أصل من أصولها ، راجع إلى ما هو مكمل إما لضرورة أو حاجي أو تحسيني ، ولعله يقرر في كتاب الاجتهاد أن شاء الله تعالى .

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار^(٢) .
والدليل على ذلك أوجه :

(أحدها) أن المصالح إما دنيوية أخرى ، وإما دنيوية . أما الدنيوية فلا سبيل إلى قيام الغير مقامه فيها حسباً تقدم ، وليس الكلام هنا فيها ، إذ لا ينوب فيها أحد عن أحد ، وإنما النظر في الدنيوية التي تصح النيابة فيها . فإذا فرضنا أنه مكلف بها فقد تمينت عليه ، وإذا تمينت عليه سقطت عن الغير بحكم التمينين ، فلم يكن غيره مكلفاً بها أصلاً .

(١) قد يكون الشيء أكثر في الوقوع من مقابله ، ولكنه لا يصل إلى أن يكون هو الغالب ومقابله نادر

(٢) يأتي له عززه في قوله (اللهم إلا أن تلحقه ضرورة فانه عند ذلك الخ) وفي الحقيقة هذا التقيّد مستغنى عنه ، لأنه لا يتحقق التكليف بمصالح نفسه إلا مع الاختيار فلم يند أمرنا باتباع ما تضمنته التكليف ، لأنه أخذ شروطه

(والثاني) أنه لو كان الغير مكلفا بها أيضاً لما كانت متعينة على هذا المكلف، ولا كان مطلوباً بها ألبة؛ لأن المقصود حصول المصلحة أو درء المفسدة، وقد قام بها الغير بحكم التكليف، فلزم أن لا يكون هو مكلفاً بها، وقد فرضناه مكلفاً بها على التعمين، هذا خلف لا يصح

(والثالث) أنه لو كان الغير مكلفاً بها فاما على التعمين، وإما على الكفاية وعلى كل تقدير فغير صحيح. أما كونه على التعمين فكما تقدم، وأما على الكفاية فالفرض أنه على المكلف عيناً لا كفاية؛ فيلزم أن يكون واحداً عليه عيناً^(١)، غير واجب عليه عيناً^(٢) في حالة واحدة. وهو محال

الهم إلا أن تلحقه ضرورة، فانه عند ذلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو بيهضها مع اضطراره إليها، فيجب على الغير القيام بها. ولتلك شرع الزكاة، والصدقة، والاقراض، والتعاون، وغسل الموتى ودفنهم، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر في مصالحهم، وما أشبه ذلك من المصالح التي لا يتقدر المحتاج إليها على استجلائها، والمفاسد التي لا يتقدر على استدفاعها. فعلى هذا يقال: كل من لم يكلف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه، بحيث لا يلحق ذلك الغير ضرر، فالعبد لما استغرق بمناصبه مصالح سيده كان سيده مطلوباً بالقيام بمصالحه، والزوجة كذلك صيرها الشارع للزوج كالأمير تحت يده، فهو قد ملك منافعه الباطنة من جهة الاستمتاع، والظاهرة من جهة القيام على ولده وبيته، فكان مكلفاً بالقيام جلها، فقال الله تعالى: (الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) الآية^(٣)

(١) بالفرض الأصلي

(٢) يفرض أن الغير مكلف به كفاية، الذي يلزمه أن الشخص نفسه يكون أيضاً مكلفاً به كفاية؛ لأنه لا يتأتى أن يكون الشيء الواحد يكلف به البعض كفاية والبعض كفاية وعينا

(٣) لأنه يدخل في قوله تعالى (وبما ألقوا من أموالهم) نفقات الزوجية غير المهر، وهو أحد التفسيرين، ولذلك إذا عجز عن النفقة زالت عنه صفة القيام على الزوجة، فكان من جهتها أن تطالبه بطلاقها كما هو مذهب مالك والشافعي

﴿المسألة السابعة﴾

كل مكلف بمصالح غيره فلا يجوز أن يقدر منع ذلك على القيام بمصالح نفسه
أولا - أعنى المصالح الدنيوية المحتاج إليها -
فإن كان قادراً على ذلك من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه .
والدليل على ذلك أنه إذا كان قادراً على الجميع ، وقد وقع عليه التكليف بذلك ،
فالمصالح المطلوبة من ذلك التكليف حاصلة من جهة هذا المكلف ، فطلب
تحصيلها من جهة غيره غير صحيح ؛ لأنه طلب تحصيل الحاصل . وهو محال .
وأيضاً تقدم^(١) في المسألة قبلها جار هنا . ومثال ذلك السيد ، والزوج ، والولد ،
بالنسبة إلى الأمة أو العبد ، والزوجة ، والأولاد ؛ فإنه لما كان قادراً على القيام
بمصالحه ومصالح من تحت حكمه لم يطلب غيره بالقيام عليه ولا كلف به . فإذا
فرضنا أنه غير قادر على مصالح غيره سقط عنه الطلب بها وبقي النظر في
دخول الضرر على الزوجة والعبد والأمة ، ينظر فيه من جهة أخرى^(٢) لا تندفع في
هذا التقرير .

وإن لم يقدر على ذلك ألينة أو قدر لكن مع مشقة معتبرة في إسقاط التكليف ،
فلا يجوز أن تكون المصالح المتعلقة من جهة الغير خاصة أو عامة
فإن كانت خاصة سقطت ، وكانت مصالحه هي المقدمة ؛ لأن حقه مقدم على
حق غيره شرعاً ، كما تقدم في القسم الرابع من المسألة الخامسة ؛ فإن معناه جار هنا
على استقامة ، إلا إذا أسقط حظه فإن ذلك نظر آخر قد تبين أيضاً .
وإن كانت المصلحة عامة فعلى من تعلق بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه ،

(١) أى من الأدلة الثلاثة ، كما أن هذا الدليل جار في تلك المسألة أيضاً بتغيير
بسيط في المقدمة الأولى ، فيقال : إذا كان قادراً على مصالح نفسه وقد وقع عليه
التكليف بذلك الخ

(٢) كأن يحكم بالفراق للزوجة للسبب بالنفقة . ويجزى في الرقيق حكمه أيضاً

على وجه لا يخل بأصل مصالحهم ، ولا يوقهم في مفسدة تساوى تلك المصلحة أو تزيد عليها . وذلك أنه إما أن يقال للكلف لا بد لك من القيام بما يخصك وما يميم غيرك ، أو بما يخصك فقط ، أو بما يميم غيرك فقط . والأول لا يصح ؛ فإنه قد فرضناه بما لا يطاق ، أو بما فيه مشقة تسقط التكليف ، فليس بمكلف بها مما أصلا . والثاني أيضاً لا يصح ؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة كما تقدم قبل هذا ، إلا إذا دخل على المكلف بها مفسدة في نفسه ، فإنه لا يكلف إلا بما يخصه على تنازع^(١) في المسألة ، وقد أمكن هنا قيام النير بمصلحته الخاصة ، فذلك واجب عليهم ، وإلا^(٢) لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة . وهو باطل بما تقدم من الأدلة^(٣) . وإذا وجب عليهم تعين على هذا المكلف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة ، وهو الثالث من الأقسام للضرورة

فصل

إذا تقرر أن هذا القسم الثالث متعين على من كلف به على أن يقوم النير بمصلحته ، فالشرط في قيامهم بمصلحته أن يقع من جهة لا يخل بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضاً ضرر .

وقد تعين ذلك في زمان السلف الصالح ؛ إذ جعل الشرع في الأموال ما يكون مُرسداً لمصالح المسلمين ، لا يكون فيمحق لجهة معينة إلا لطلاق المصالح كيف اتفقت ، وهو « مال بيت المال » فيتعين لإقامة مصلحة هذا المكلف ذلك الوجه بعينه ،

(١) أى كما تقدم نظيره في مسألة الترس ، وإن كان موضوعها فيها لا يمكن أن يقوم بالمصلحة غيره

(٢) أى والأقل أنه لا يصح ، بل قلنا إنه يقدم المصلحة الخاصة ولو لم يدخل عليه مفسدة في القيام بالعامة . لزم تقديم الخاصة على العامة بإطلاق وبدون التقييد المذكور وهو باطل

(٣) التى هى النهى عن تلقى السلع . والاتفاق على تضمين الصناع ، إلى غير ذلك

٣٦٨ (المسألة السابعة) من كلف بمصالح غيره وجب على المسلمين القيام بمصلحه

ويخلق به ما كان من الأوقاف مخصوصا بمثل هذه الوجوه ، فيحصل القيام بالمصالح من الجانبين ، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين ؛ إذ لو فرض على غير ذلك الوجه لكان فيه ضرر على القائم ، وضرر على المقوم لهم .

أما مضرة القائم فمن جهة لحاق المنه من القائمين إذا تعينوا في القيام بأعيان المصالح ، والمن يأبأها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات . وقد اعتبر الشارع هذا المعنى في مواضع كثيرة ؛ ولذلك شرطوا في صحة الهبة وانقادها القبول ، وقالت جماعة إذا وهب الماله لادم الماء للطهارة لم يلزمه قبوله وجاز له التيمم ، إلى غير ذلك . وأصله قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالنسبة والأذى) فجعل المن من جملة ما يبطل أجر الصدقة ، وما ذاك إلا لما في المن من إيذاء المتصدق عليه . وهذا المعنى موجود على الجملة في كل مانع من هذا الباب . هذا وجه . ووجه ثان ما يلحقه من الظنون المتطرفة ، والتهمة اللائقة ، عند القبول من الممين ؛ ولذلك لم يميز باتفاق القاضى ولا لسان الحكم أن يأخذوا من الخصمين أو من أحدهما أجره على فصل الخصومة بينهما ، وامتنع قبول هدايا الناس للمال ، وجعلها عليه الصلاة والسلام من الفلأول الذى هو كبيرة من كبائر الذنوب

وأما مضرة البافع فمن جهة كلفة القيام بالوظائف عند التميمين ، وقد يتيسر له ذلك في وقت دون وقت ، أو في حال دون حال ، وبالنسبة إلى شخص دون شخص ، ولا ضابط في ذلك يرجع إليه . ولأنها تصير بالنسبة إلى المتكلف لها أحياناً الجزية ، التى ليس لها أصل مشروع اذا كانت موظفة على الرقاب أو على الأموال . هذا إلى ما يلحق في ذلك من مضادة أصل المصلحة التى طلب ذلك المكاف بإقامتها ؛ إذ كان هذا الترتيب ذريعة إلى الميل لجهة المبالغ في القيام بالمصلحة ، فيكون سبباً في إبطال الحق وإحقاق الباطل ، وذلك ضد المصلحة . ولأن جل الوجه الأول جاء في القرآن في ذلك بقوله تعالى : (وما أسألكم عليه من أجر) (قل ما سألتكم

(فصل) فإن كان قيامه بالمصلحة العامة متلفاً لنفسه بخلاف والأرجح الإتيان ٣٣٩

مِنْ أَجْرِ فُهْوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرَى إِلَّا عَلَى اللَّهِ)، (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) إلى سائر ما في هذا المعنى . وبالوجه الآخر ^(١) علل إجماع العلماء على المنع من أخذ الأجرة من الحصين . وهذا كله في غاية الظهور والله أعلم .

فصل

هذا كله فيما إذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لحقه ضرر ومفسدة دنيوية يصح أن يقوم بها غيره .

فإن كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره فهي مسألة الأثر وما أشبهها ، فيجوز فيها خلاف كما مر . ولكن قاعدة « منع التكليف بما لا يطاق » شاهدة بأنه لا يكاف بمثل هذا ، وقاعدة « تقديم المصلحة العامة على الخاصة » شاهدة بالتكليف به فيتوزان على هذا المكلف من جهتين ، ولا تنافض فيه ؛ فلاجل ذلك احتيل الموضع الخلاف .

وإن فرض في هذا النوع إسقاط الحفظ فقد يترجح جانب المصلحة العامة . ويدل عليه أمران : « أحدهما » قاعدة الإتيان المتقدم ذكرها . فمثل هذا داخل تحت حكمها « والثاني » ما جاء في خصوص الإتيان في قصة ^(٢) أبي طلحة في تربيته على رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه ، وقوله : « نَجَرَى دُونَ نَحْرِكَ » ووقايته

(١) وهو كونه ذريعة إلى الميل الخ . وقد تقدم في كلامه تعليل آخر لهذا وهو خنائهم من الظنون والتهم فيكون فيه ضرر على القائم والمقوم لهم مما ، وقد يقال مان الإجماع عليه هذه الذريعة فقط كما يظهر من كلامه ، والأول لا يقتضى هذا الإجماع . إلا أن يقال ضمه إليه يقوى سند الإجماع

(٢) وظاهر أنها في الموضوع ، وأنها مصلحة عامة في مقابلة مصلحة الخاصة .
وحياة أبي طلحة حياة شخص ، وحياة الرسول حياة أمة

له حتى شئت يده ، ولم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وإيثار^(١) النبي صلى الله عليه وسلم غيره على نفسه في مبادرته لقاء العدو دون الناس ، حتى يكون متقى به . فهو إيثار راجع الى تحمل أعظم المشقات عن الغير . ووجه عموم المصلحة هنا في مبادرته صلى الله عليه وسلم بنفسه ظاهر ؛ لأنه كان كالجنة للمسلمين ، وفي قصة أبي طلحة أنه كان وقى بنفسه من يمم بقاؤه مصالح الدين وأهله ، وهو النبي صلى الله عليه وسلم ، وأما عدمه فتمم مفسدته الدين وأهله . والى هذا النحو مال أبو الحسن النوري حين تقدم الى السيف وقال : « أوتر أصحابي بحياة ساعة » في القصة المشهورة .

وان كانت اخروية كالعبادات اللازمة عيناً ، والنواهي اللزوم اجتنابها عيناً ، فلا يخلو أن يكون دخوله في القيام بهذه المصلحة مخلاً بهذه الواجبات الدينية . والنواهي الدينية قطعاً ، أولاً

فإن أخل بها لم يسع الدخول فيها اذا كان الإخلال بها عن غير تقصير ؛ لأن الصالح الدينية مقدمة على الصالح الدنيوية على الإطلاق . ولا أطن هذا القسم واقعاً ، لأن الحرج وتكليف ما لا يطاق مرفوع . ومثل هذا التزاحم في العادات غير واقع .

وان لم يخل بها لكنه أورثها نقصاً ما بحيث يمد خلافه كالأثر ، فهذا من جهة المندوبات ، ولا تعارض المندوبات الواجبات ؛ كالخطرات في ذلك الشغل العام

(١) انظر ماذا يقال في هذا ؟ هل يقال إنها من الموضوع وإن ما يتعلق به صلى الله عليه وسلم خاص في مقابلة عام لأهل المدينة ؛ إذا قيل هذا فإنه يتناقض مع ما تقدم في قصة أبي طلحة ، أما المؤلف فرجه القصتين باختلاف الاعتبار : لجعل إيثاره عليه السلام لأهل المدينة من الموضوع حقيقة وأنه خاص في مقابلة عام . وجعل إيثار أبي طلحة خاصاً لعام باعتبار أن حياة الرسول مصلحة للدين وأهله . فعليك بالنظر في الجمع

(فصل) فإن كان في قيامه بالمصلحة العامة تلف نفسه بخلاف، والأرجح الإثارة ٣٧١

تخطر على قلبه وتعارضه، حتى يحكم فيها قلبه وينظر فيها بحكم القلب^(١) وقد نقل عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نحو هذا، من تجهيز الجيش وهو في الصلاة. ومن نحو هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «إني لأسمع بكاء الصبي» الحديث^(٢) وإن لم يخل بها ولا أورتها قصا بعد ولكن ذلك متوقع، فإنه^(٣) يحل محل مفاسد تدخل عليه، وعوارض تطرقه، فهل يعد ذلك من قبيل المفاسد الواقعة في الدين، أم لا؟ كالعالم يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحب الرياسة؛ وكذلك السلطان أو الوالي العدل الذي يصلح لأقامة تلك الوظائف، والمجاهد إذا قعد عن الجهاد خوفاً من قصده طلب الدنيا به أو الحمدة، وكان ذلك الترك مؤدياً إلى الإخلال بهذه المصلحة العامة، فالتقول هنا بتقديم العموم أولى؛ لأنه لا سبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة، فإن إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذلك، وقد فرضا هذا الخائب مطالباً بها، فلا يمكن إلا القيام بها على وجه لا يدخله في تكليف مالا يطيقه أو ما يشق عليه، والتعرض للفتن والمعاصي راجع إلى اتباع هوى النفس خاصة، لاسيما في المنهيات، لأنها مجرد ترك، والترك لا يزامم الانفصال في تحصيله. والافعال إنما يلزمه منها الواجب، وهو يسير، فلا ينحل عن عنته رباط الاحتياط لنفسه، وإن كان لا يقدر على القيام بذلك إلا مع العصية فليس بعذر؛ لأنه أمر قد تعين عليه فلا يرفضه عنه مجرد متابعة الهوى؛ إذ ليس من المشقات. كما أنه إذا وجبت

(١) ففطره فيها واشتغاله بها حتى يبيت فيها رأياً وهو في الصلاة لم يكن باختياره بل غلب عليه الفكر في المصلحة العامة. وهو في الحديث جولان الفكر في حالة الآم حتى قضى بالتخفيف عليه الصلاة والسلام

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ١٤٤)

(٣) أى فإن التوقع والترقب لحصول مفاسد تدخل عليه قد يحل محل الحصول بالفعل: أى فالمقام في ذاته كما يحتمل أن يحصل لمن يقوم بالوظائف العامة دخول المفاسد بالفعل يحتمل ألا يحصل بالفعل، بل يتوقع له ذلك. وقد لا يحصل التوقع ولا الحصول بالفعل، بل يسلم منهما. أى والتوقع احتيال قوئ؛ فهل يعامل معاملة الحصول بالفعل؟ أم لا؟

عليه الصلاة أو الجهاد عينا أو الزكاة فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذلك وإن فرض أنه يقع به ، بل يؤمر بمجاهد نفسه في الجميع فان قيل : كيف هذا ؟ وقد علم أنه لا يسلم من ذلك ، فصار كالنسيب لنفسه في الملكة ، فالوجه أنه لا سبيل له الى دخوله فيها فيه هلاكه

فالجواب أنه لو كان كذلك — وقد تعين عليه التيام بذلك العام — لحاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات ، وذلك باطل باتفاق . نعم قد يقال : إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد فهذا أمر خارج عن المسألة ، فهو سبب لمزله من جهة عدم عدالته الطارئة ، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف . وإنما حاصل هذا أنه وقع في مخالفة أسقطت عدالته ، فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة ، لوجود غيره مثلا بمن يقوم بها ، فهو موضع نظر : قد يرجح جانب السلامة من المعارض ، وقد يرجح جانب المصلحة العامة ، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء فلا ينحتم عليه طلب ، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناه ليس لغيره — وإن كان لغيره غناه أيضا — فينحتم أو يترجح الطلب . والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والفسدة ، فما رجح منها غلب ، وإن استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء ، فأمر من مسألة انحراف المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية

فصل

وقد تكون الفسدة مما يلغى مثلها في جانب عظم المصلحة ، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها . ولذلك مثال واقع :

حكى عياض في المدارك أن عضد الدولة فنا خسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر ابن مجاهد والقاضي ابن الطيب ، ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة . فلما وصل كتابه إليهما قال الشيخ ابن مجاهد وبعض أصحابه : هؤلاء قوم كفرة فسقة ، لأن الديلمي

المسألة الثامنة) الأولى قصد مجرد الامتثال فيها شرع المصلحة ٢٧٣

كانوا روافض لا يحل لنا أن نطأ بساطهم ، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال ان مجلسه مشتمل على أصحاب الحماير كلهم . ولو كان خالفاً لله لنهضت . قال القاضي ابن الطيب قتلتم لهم : كذا قال المحاسب وفلان ومن في عصرهم : « إن المأمون فاسق لا يحضر مجلسه » حتى ساق أحمد بن حنبل إلى طرسوس وجرى عليه ما عرف ، ولو ناظره لكفوه عن هذا الأمر ، وتبين له ما هم عليه بالحجة . وأنت أيضاً أيها الشيخ تسلك سبيلهم ، حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحد ، ويقولوا بخلق القرآن ونفي الرؤية . وها أنا خارج إن لم تخرج . فقال الشيخ : « إذ شرح الله صدرك لهذا فاخرج » إلى آخر الحكاية . فمثل هذا إذا اتفق يلقى في جانب المصلحة فيه ما يقع من جزئيات المفسد ، فلا يكون لها اعتبار . وهو نوع من أنواع الجزئيات التي يعود اعتبارها على الكلي بالاخلاق والفساد ، وقد مر بيانها في أوائل هذا الكتاب والحمد لله

﴿ المسألة الثامنة ﴾

التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها فالملك في السخول تحبها ثلاثة أحوال : (أحدها) أن يقصد بها مافهم من مقصد الشارع في شرعها . فهذا لا إشكال فيه ، ولكن ينبغي أن لا يخليه من قصد التعبد ؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد ، إذ ليست بعقلية ، حسبما تقرر في موضعه ^(١) ، وإنما هي تابعة لمقصود التعبد . فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية ، وأبعد عن أخذ العادات للتعبد ؛ فكأن من فهم المصلحة فلم يلو على غيرها فناب عن أمر الأمر بها ١ وهي غفلة تقوت خيرات كثيرة ، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد .

وأيضاً فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر ، إلا دليل ناص على الحصر ، وما أقله إذا نظر في مسلك العلة النصي ^(٢) ! إذ قل في كلام الشارع

(١) مسألة الحسن والقبح في كتب الأصول وتقدم للتأليف فيه كلام في جملة مواضع

(٢) لأنه الدليل الذي يؤخذ به في ذلك

أن يقول مثلاً : « لم أشرع هذا الحكم إلا لهذه الحكمة » . فإذا لم يثبت الحصر ،
أثبت في موضع ما ولم يطرد ، كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ما هو مقصود
أيضاً من شرع الحكم ، فنقص عن كمال غيره .

(والثاني) أن يقصد بها ماعسى أن يقصده الشارع ، مما اطلع عليه أو لم يطلع
عليه . وهذا أكل من الأول ؛ إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد ، والقصد اليقيني
التمتع ؛ فإن الذي يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا ، ثم عمل لذلك القصد ،
قد يعمل العمل قاصداً للمصلحة ، غافلاً عن امتثال الأمر فيها ، فيشبه من عملها
من غير ورود أمر ^(١) ، والعامل على هذا الوجه عمله عادي فيفوت قصد التعبد ؛
وقد يستغربه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق ، أو الواجهة عنده ،
أو نيل شيء من الدنيا ، أو غير ذلك من المقاصد المردية بالأجر ؛ وقد يعمل هنالك
لجود حظ ، فلا يكل ^(٢) أجره كمال من يقصد التعبد

(والثالث) أن يقصد مجرد امتثال الأمر ، فهم قصد المصلحة أو لم يفهم .
فهذا أكل وأسلم .

أما كونه أكل فلأنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً ، ومملوكاً ملبياً ، إذ لم يعتبر
إلا مجرد الأمر . وأيضاً فإنه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بهاجلة
وتفصيلاً ، ولم يكن ليقتصر العمل على بعض المصالح دون بعض ، وقد علم الله تعالى
كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل ، فصار مؤتمراً في تلييته التي لم يقيد بها بعض
المصالح دون بعض .

ولما كونه أسلم فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية ، واقف على
مركز الخلة ، فإن عرض له قصد غير الله رذاه قصد التعبد ، بل لا يدخل عليه

- (١) بل بمجرد هواه . وهذا مذموم ، فيكون فعل ما يشبه المذموم
- (٢) تقدم أن من يأخذ في السبب المأذون فيه على أنه مأذون فيه ، وكان تصرفه
لقصد مصلحة نفسه يكون عاملاً لمجرد الحظ . ولكنه لا يخلو من الاجر ، لأنه لم
يأخذه على أنه أمر عادي بمجرد الهوى الذي هو الحظ المذموم

المسألة التاسعة (للعبد الخيرة في إسقاط حقه ، لا في حقوق الله ٣٧٥)

فى. الآخر ، إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئاً ولا يقدر على شيء ؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح ، فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم ، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً ؛ فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه . وأيضاً فإن حظه هنا معهود من جهة ، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي . والعمل على المخطوط طريق إلى دخول الدواخل ، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها . ولهذا بسط في كتاب الأحكام . وبالله التوفيق

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للكف على حال . وأما ما كان من حق العبد في نفسه فله فيه الخيرة .

أما حقوق الله تعالى فالله لا لائل على أنها غير ساقطة ، ولا ترجع لاختيار المكاتب كثيرة . وأعلىها الاستبراء التام في موارد الشريعة وهـ سادها ؛ كالطهارة على أنواعها ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، الذى أعلاه الجهاد^(١) ، وما يتعلق بذلك من الكفارات والمعاملات ، والأكل والشرب واللباس ، وغير ذلك من العبادات والعادات التى ثبت فيها حق الله تعالى أو حق الغير من العباد ؛ وكذلك الجنائيات كلها على هذا الوزن جميعها لا يصح إسقاط حق الله فيها البتة . فلو طمع أحد فى أن يسقط طهارة للصلاة أى طهارة كانت ، أو صلاة من الصلوات المفروضة ، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أو غير ذلك ، لم يكن له ذلك ، وبقي مطلوباً بها أبداً حتى يتنقى عن عهدها . وكذلك لو حاول استحلال ما كوله حتى مثلاً من غير ذكاة ، أو إباحة ما حرم

(١) لأنه نهى عن المنكر ، بل عن أنكر المنكرات ، وتغيير له باليد ، فإن الجهاد شرع لتكون كلمة الله هى العليا ، فن وقف فى طريق ذلك حق على المسلمين حربه حتى يذعن ويترك العناد

الشارع من ذلك ، أو استحلال نكاح يغير ولى أو صداق ، أو الزنا أو سائر السيوع الفاسدة ، أو إسقاط حد الزنى أو الحر أو الحرة ، أو الأخذ بالترمم والأداء على الغير بمجرد الدعوى عليه ، وأشبه ذلك ، لم يصح شئ منه . وهو ظاهر جداً فى مجموع الشريعة ، حتى إذا كان الحكم دائراً بين حق الله وحق العبد لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدى إلى إسقاط حق الله .

فلاجل ذلك لا يمرض هذا بأن يقال مثلاً : إن حق العبد ثابت له فى حياته وكال جسمه وعقله وبقاماله فى يده ، فإذا أسقط ذلك بأن سلط يدالغير عليه فإما أن يقال بجواز ذلك له أولاً ؛ فإن قلت « لا » وهو الفقه كان حقاً لما أصلت به لأنه حقه . فإذا أسقطه لقتضى ما تقدم أنه غير فى إسقاطه ، والفقه يقتضى أن ليس له ذلك . وإن قلت « نعم » خالفت الشرع ؛ إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه ، ولا أن يفوت عضواً من أعضائه ، ولا مالاً من ماله ، فقد قال تعالى : (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً) ثم توعده عليه . وقال : (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) الآية ١ وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه ، وحرم شرب الخمر لما فيه من تقويت مصلحة العقل وبرهه ، فما ظنك بتفويته جملة ؟ وحجر على مبذر المال ، ونهى عليه الصلاة والسلام عن إضاعة المال . فهذا كله دليل على أن ما هو حق للعبد لا يلزم أن تكون له فيه الخيرة

لأننا نجيب بأن إحياء النفوس وكال العقول والأجسام من حق الله تعالى فى العباد ، لا من حقوق العباد . وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك . فإذا أكل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذى ^(١) به يحصل ما طلب به من القيام بما كلف به فلا يصح للعبد إسقاطه

اللهم إلا أن يتنلى المكلف بشئ من ذلك من غير كسبه ولا تسببه ، وفات سبب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه ، فهناك يتمحض حق العبد ؛ إذ

(١) يصح رجوعه للثلاثة جملة وتفصيلاً

إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه ، فله الخيرة فيمن تعدى عليه ، لأنه قد صار حقا مستوفى في الغير كدين من الديون ، فإن شاء استوفاه ، وإن شاء تركه . وتركه هو الأولى إبقاء على السكينة ؛ قال الله تعالى : (وَلَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) وقال : (فَنِعْمَ عُقْبَىٰ الصَّالِحِينَ فَاُجْرُهُ عَلَى اللَّهِ) وذلك أن القصاص والدية إنما هي جبر لما فات المحيى عليه من مصالح نفسه أو جسده ، فإن حق الله قد فات ولا جبر له . وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه كالأضرار إذا كان التطبيب غير واجب ودفع الظالم عنك غير واجب^(١) على تفصيل في ذلك مذكور في التفهيمات . وأما المال فجاء على ذلك الأسلوب ، فإنه إذا تعين الحق للعبد فله إسقاطه ، وقد قال تعالى : (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ، وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) بخلاف ما إذا كان في يده فأراد التصرف فيه وإتلافه في غير مقصد شرعى يبيحه الشارع ، فلا . وكذلك سائر ما كان من هذا الباب . وأما تحريم الحلال وتحليل الحرام وما أشبهه فن حق الله تعالى ، لأنه تشريع مبتدأ ، وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحمُّم ؛ إذ ليس للعقول تحمين ولا تقييح تحلل به أو تحرم . فهو مجرد تصديق فيما ليس لنير الله نصيب ، فلذلك لم يكن لأحد فيه خيرة .

فان قيل : فقد تعدى أيضا أن كل حق للعبد لا بد فيه من تعلق حق الله به ، فلا شيء من حقوق العباد الا وفيه لله حق ، فيقتضى أن ليس للعبد إسقاطه ، فلا يبقى بعد هذا التقرير حق واحد يكون للعبد فيه بخيرا ، فقام العبد إذا ذهب ، ولم يبق الا قسم واحد

فالجواب أن هذا القسم الواحد هو المنقسم ؛ لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقا له بأبواب الشرع ذلك له ، لا بكونه مستحقا لذلك بحكم الأصل . وقد

(١) ينظر لطبقي على ما ذكره قبل ، حتى لا يعد مخالفا له

تتسم ^(١) هذا المعنى مبسوطا في هذا الكتاب . وإذا كان كذلك فمن هنا ثبت للعبد حق والله حق

فأما ما هو لله صرفا ^(٢) فلا مقال فيه للعبد

وأما ماهو للعبد فالعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك ، لامن جهة انه مستقل بالاختيار . وقد ظهر بما تقدم أنما تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة ، ويكفيك من ذلك اختياره في أنواع المتناولات من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغيرها مما هو حلال له ، وفي أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات بالحقوق ، فله إسقاطها وله الاعتياض منها والتصرف فيما بيده من غير حرج عليه ، إذا كان تصرفه على ما أئف من محاسن العادات . وإنما الشأن كله في فهم الفرق بين ما هو حق لله ، وما هو حق للعبد . وقد تقدمت الإشارة اليه في آخر النوع الثالث من هذا الكتاب . والحمد لله

﴿ المسألة العاشرة ﴾

التحجيل بوجه سائغ مشروع في الظاهر أو غير سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر ، بحيث لا يقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الوسيلة ، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الفرض المقصود ، مع العلم بكونها لم تشرع له — فكان التحجيل

(١) أي في المسألة التاسعة عشرة من النوع الرابع . والفعل الذي بعده في تقسيم الاعمال إلى ثلاثة أقسام . فقوله بعد (في آخر النوع الثالث) غير ظاهر

(٢) أي أو كان حقه تعالى مغليا . وقوله (وما هو للعبد) أي ما كان حقه فيه مغليا . كحق المدر الألبان مثلا ، وكالأموال المالية ، وغيرها مما ذكر في هذه المسألة قبل هذا وما ذكره هنا . فكل هذا حق العبد فيه مغلب ، فله إسقاطه . وعلى هذا يفهم قوله (تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة) أي وإن كان فيه حق لله ولكنه غلب حق العبد . فاجتمع كلام المؤلف أولا وآخرا ، وقوله (في أنواع المتناولات) أي لا في جنسها . فليس له أن يتمتع عن الأكل أو الثوب أو اللباس أو المسكن وما أشبه ذلك . لأن هذا من حق الله ومن الضروريات التي بها إقامة الحياة

مشمول على مقدمتين : « إحداهما » قلب أحكام الأفعال بعضها الى بعض في ظاهر الأمر ؛ « والأخرى » جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معانٍ وسائلٍ الى قلب تلك الأحكام — هل ^(١) يصح شرعاً القصد اليه والعمل على وفقه ؟ أم لا ؟ وهو محل يجب الاعتناء به . وقيل النظر في الصحة أو عدمها لا بد من شرح هذا الاحتيال .

وذلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء ، إما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب على سبب ؛ كما أوجب الصلاة والصيام والحج وأشباه ذلك ، وحرم الزنى والربا والقتل ونحوها ؛ وأوجب أيضاً أشياء مرتبة على أسباب ، وحرم آخر كذلك ؛ كما يجب الزكاة والكفارات والوفاء بالنذور والشفعة للشريك ، وكبحریم المطلقة والانتفاع بالمغضوب أو المسروق ، وما أشبه ذلك . فإذا تسبب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه ، أو في إباحة ذلك المحرم عليه ، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر ، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً ، فهذا التسبب يسمى « حيلة » و « تحيلاً » ؛ كما لو دخل وقت الصلاة عليه في الحضر فإنها يجب عليه أرباً ، فأراد أن يتسبب في إسقاطها كلها بشرب خمر أو دواء مُسَبِّت ، حتى يخرج وقتها وهو فاقد لمقله كالغنى عليه ، أو قصرها فأنشأ سفرأ ليقصر الصلاة . وكذلك من أظله شهر رمضان فساقر لياً كل ، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أنقله بوجه من وجوه الإتلاف كي لا يجب عليه الحج ، وكما لو أراد وطء جارية الغير فنصبها وزعم أنها ماتت فقضى عليه بقيمتها فوطئها بذلك ، أو أقام شهود زور على تزويج بكر برضاها فقضى الحاكم بذلك ثم وطئها ، أو أراد بيع عشرة دراهم قدراً بشرين الى أجل فجعل العشرة ثمناً لثوب ثم باع الثوب من البائع الأول بشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه سبباً مُجْهِزاً كبشرع الرمح وحفر البئر ونحو ذلك ، وكلانزار من وجوب الزكاة

(١) الجملة الاستفهامية خبر عن قوله (التحيل بوجه الخ)

بهيئة المال أو إتلافه أو جمع متفرقه أو تفريق مجتمعه . وهكذا سائر الأمثلة في تحليل الحرام ، واسقاط الواجب . ومثله جار في تحريم الحلال ؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرة لتحرم عليه . وأثبات حق لا يثبت ؛ كالوصية للوارث في قالب الإقرار بالدين . وعلى الجملة فهو تحليل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام آخر ، بفعل صحيح الظاهر لغو في الباطن ، كانت الأحكام من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع .

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة ^(١) . والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة ، لكن في خصوصات ^(٢) يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع .

﴿ فن الكتاب ﴾ ما وصف الله به المنافقين في قوله تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) إلى آخر الآيات فنفهم وتوعدهم وشنع عليهم . وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام إحرازاً لسماتهم وأموالهم ، لا لما قصد له في الشرع من الفخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي . وبهذا المعنى كانوا في الدرك الأسفل من النار . وقيل فيهم أنهم يخادعون الله والذين آمنوا . وقالوا عن أنفسهم (إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ) لأنهم تحيلوا بملابسة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة . وقال تعالى في المُرَائِينَ بأعمالهم : (كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَكُنْ لَهُ كَمِثْلٍ مَّا كَانَ عَلَيْهِ رِثَاءٌ) (الآية !) وقال :

- (١) سيأتي في الفصل التالي للمسألة الثانية عشرة أن بعض ما يصدق عليه حيلة بالمعنى المذكور يكون صحيحاً مشروعاً . فلذا قال (في الجملة)
(٢) سيأتي له حديث (لا ترتكبوا) وهو عام . فلمله لعدم قوته لم يعتد به دليلاً مستقلاً كافياً للمعوم

(والذين يُنفقون أموالهم ربّاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) وقال : (يُرَاؤُنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا) فتم وتوعد^(١)؛ لأنه إظهار للطاعة لتقصد دينوى^(٢) يتوصل بها إليه ، وقال تعالى في أصحاب الجنة : (إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ — الآية ! الى قوله : فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ) لما احتالوا على إمساك حق الساكنين بأن قصدوا الصّرام في غير وقت إتيانهم^(٣) ، عذبهم الله تعالى بإهلاك ما لهم ، وقال : (ولقد علمَ الذين اعتَدَوْا منكم في السبتِ) الآية وأشباهاها ؛ لأنهم احتالوا للاصطياد في السبت بصورة^(٤) الاصطياد في غيره ، وقال تعالى : (وَإِذَا طَلَعْتِ الْمَسَاءَ فَبَلَّغْ أَجَلَينَ فَأَمْسِكُوهنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْسَرَ حَوْهِنَ بِمَعْرُوفٍ ، وَلَا تُنْسِكُوهنَّ ضَرَارًا) — الى قوله : وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا (وفسرت بأن الله حرم على الرجل أن يجمع المرأة يقصد بذلك مضارّها ، بأن يطلقها ، ثم يمهّلها حتى تشارف اقضاء العدة ، ثم يرتجمها ، ثم يطلقها حتى تشارف اقضاء العدة ،

(١) التوعد في الآية الثانية اما بناء على عطف (والذين) على لفظ (الكاافرين) قبله ، أو على أنه مبتدأ وقوله بعد (فساء قرنا) توعد بأن الشيطان يكون قرينه في التارفتلاعنان

(٢) في آيات المناقذين المتقدمتان السابقتان موجودتان فقيها قلب الاحكام من عدم عصمة دمائهم وأموالهم الى عصمتها ، وفيها جعل ما قصد به الدخول تحت طاعة الله اختيارا لما قصدوا اليه من الاحراز المذكور. أما في آيات الرياء فتوجد مقدمة جعل الافعال المقصود بها في الشرع معنى وسيلة لغيره ولكن ما هو الحكم الذي أسقطوه أو قلبوه ؟ تأمل

(٣) كأنه كان في شرعهم أن من لا يحضر الجذاذ يسقط حقه ، فاحتالوا بهذه الحيلة لسقوط حق الساكنين

(٤) بأن حفرُوا حياضا وأشرعوا إليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج ، فلا تقدر على الخروج لبعده العمق وقلة الماء فيصطادونها يوم الأحد وكانت الحيتان لا تظهر الا يوم السبت في الحقيقة اصطيادها يوم السبت ، في صورة أنه في يوم الأحد . وكان ذلك في زمن داود عليه السلام

وهكذا لا يرجعها لنقض له فيها سوى الإضرار بها ، وقد جاء في قوله تعالى : (وَيُؤَلِّتُهَا أَخْتٌ بِرَدِّهَا فِي ذَلِكَ أَنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا - إِلَى قَوْلِهِ : الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) أَنَّ الطَّلَاقَ كَانَ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ إِلَى غَيْرِ عَدَدٍ ، فَكَانَ الرَّجُلُ يَرْجِعُ الْمَرْأَةَ قَبْلَ أَنْ تَنْفَقِيَ عَدَّتُهَا ، ثُمَّ يَطْلُقُهَا ، ثُمَّ يَرْجِعُهَا كَذَلِكَ قَصْدًا فَنَزَلَتْ : (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) . وَنَزَلَ مَعَ ذَلِكَ : (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا) الْآيَةُ ! فِيمَنْ كَانَ يَضَارُّ الْمَرْأَةُ حَتَّى تَقْتَدِيَ مِنْهُ ، وَهَذِهِ كُلُّهَا حَبِلٌ عَلَى بُلُوغِ غَرَضٍ ^(١) لَمْ يَشْرَعْ ذَلِكَ الْحُكْمَ لِأَجْلِهِ ، وَقَالَ تَعَالَى : (مَنْ بَدَلَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ، غَيْرَ مُضَارٍ) يَعْنِي بِالرِّثَةِ ، بَأَن يَوْصَى بِأَكْثَرِ مِنَ الثَّلَاثِ أَوْ يَوْصَى لَوَارِثٍ احْتِيَالًا عَلَى حَرَمَانِ بَعْضِ الْوَرِثَةِ ، وَقَالَ تَعَالَى (وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا) ^(٢) أَنْ يَكْبُرُوا) وَقَوْلُهُ تَعَالَى (وَلَا تَضْلَوْهُنَّ لَتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ) الْآيَةُ ! إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ الْآيَاتِ فِي هَذَا الْمَعْنَى

﴿ وَمِنَ الْأَحَادِيثِ ﴾ : قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : « لَا يَجْمَعُ بَيْنَ مُتَنَزِّقٍ وَلَا يَفْرُقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ » ^(٣) فَهَذَا نَهَى عَنِ الْإِحْتِيَالِ لِإِسْقَاطِ الْوَاجِبِ أَوْ تَقْلِيلِهِ ، وَقَالَ ^(٤) : « لَا تَرْتَكِبُوا مَا ارْتَكَبَتِ الْيَهُودُ وَالنَّسَارَى يَسْتَحِلُّونَ تَحَارِمَ اللَّهِ بِأَذْنِ الْحَيْلِ » وَقَالَ ^(٥) : « مَنْ أَدْخَلَ فَرْسًا بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَقَدْ أَمِنَ ^(٦) أَنْ تُسَبِّقَ فَهُوَ قَارٌ » وَقَالَ ^(٧) : « قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حَرَمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ لَعَلَّوْهَا » ^(٨)

(١) أَى مِنْ إِسْقَاطِ حُكْمٍ أَوْ قَبْلَهُ إِلَى حُكْمٍ آخَرَ بِفِعْلِ سَائِعٍ أَوْ غَيْرِ سَائِعٍ

(٢) أَى بِنَاءٍ عَلَى أَنَّهُمَا مَفْعُولَانِ لِأَجْلِهِ

(٣) تَقْدِيمُ (ج ١ ص ٢٧٥)

(٤) يَنْظُرُ تَخْرِيجَهُ

(٥) تَقْدِيمُ (ج ١ ص ٢٧٥)

(٦) أَى هُوَ عَالِمٌ بِأَنَّ الرَّهَانَ عَلَى مَسَابَقَةٍ وَمَعَ ذَلِكَ يَدْخُلُ فِي صُورَةٍ أَنَّ الْأَمْرَ يَحْتَمِلُ كَمَا هُوَ الشَّانُ فِي عَمَلِ الْمَسَابَقَةِ

(٧) تَقْدِيمُ (ج ١ ص ٢٨٩)

(٨) أَذَابُوهَا فَضَارَتْ فِي صُورَةٍ غَيْرِ صُورَةِ الشُّحْمِ ، وَلَمْ يَأْكُلُوهَا هِيَ بَلْ أَخَذُوهَا أَتَمَانِيًا فَاتَّصَفَوْا بِهَا

وباعوها وأكلوا أثمانها^(١) ، وقال : « لَيْشَرَيْنَ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَرَّ يُسَمُّونَهَا بَنِيرَ اسْمِهَا ، يُزَفُّ عَلَى رُؤُوسِهِم بِاللَّعَازِفِ وَالْمُنْتَنِيَاتِ ، يَخْفُ^(٢) اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ وَيَجْعَلُ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ » . ويروي موقوفا على ابن عباس ومرفوعا : « يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يُسْتَحَلُّ فِيهِ خَمْسَةُ أَشْيَاءَ بِخَمْسَةِ أَشْيَاءَ : يَسْتَعَلُّونَ الْخَرَّ بِأَسْمَاءَ يُسَمُّونَهَا بِهَا ، وَالسُّحْتَ بِالْهَدِيَّةِ ، وَالزَّنَى بِالنِّكَاحِ ، وَالرِّبَا بِالْبَيْعِ^(٣) » ، وقال : « إِذَا ضَنَّ النَّاسُ بِالْبَيْنَارِ وَالْدَّرَمِ^(٤) ، وَتَبَايَعُوا بِالْعَيْنَةِ ، وَاتَّبَعُوا أَذْنَابَ الْبَقَرِ ، وَتَرَكَوا الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، أَزَلَّ اللَّهُ بِهِمْ بِلَاءً فَلَا رِفْءَ لَهُ حَتَّى يُرَاجِعُوا دِينَهُمْ^(٥) » ، وقال : « لَعَنَ اللَّهُ الْمُحْلِلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ^(٦) » ، وقال : « لَعَنَ اللَّهُ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ^(٧) » ونهى عن هدية المديان فقال : « إِذَا أَقْرَضَ

(١) رواه ابن ماجه وابن حبان والطبراني في الكبير والبيهقي وإسناده حسن
(٢) انظره مع ما تقرر من أمن أمته صلى الله عليه وسلم من المسخ والخسف
ويكنى أنه موقوف ، وإنما يستشهد المؤلف بأمثاله من باب الاستئناس وضمه إلى التقوى فيقوى . وقد ورد في المصاييح عن أنس في شأن البصرة (أنه يكون بها خسف وقذف ورجم ومسوخ إلى قردة وخنازير . وقد أوصاه صلى الله عليه وسلم أن يكون بضواحيها لا في داخلها وأسواقها) فعليك باستكمال المقام . ومعروف أنهم يقولون أن الأمن فيها عدا ما بين يدي الساعة ، فالتوفيق ميسور

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٢٩٠)

(٤) أى بخلوا بانفاقهما في سبيل الله وقوله (وتبايعوا بالعينة) فترت بأن تبع الشيء . بمن لا أجل ثم تشتره نقدا بمن أقل . فالت المسألة الى نقد عاجل قليل في نقد أجل كثير . وهو الربا بعينه ، وذلك هو الواقع في قصة زيد بن أرقم
(٥) رواه احمد بهذا اللفظ

(٦) تقدم (ج ١ - ص ٢٧٦)

(٧) رواه في الجامع الصغير بروايتين الأولى (لعن الله الراشي والمرتشى في الحكم) عن احمد والترمذى والحاكم عن أبي هريرة قال شارحه المزرى قال

أحدكم قرضاً فأهدى إليه أو حمّله على الدابة ، فلا يرْكَبُها ولا يقبلها إلا أن يكونَ جرى بينه وبينه قبلَ ذلك ^(١) ، وقال : «القاتلُ لا يَرْتُ» ^(٢) ، وجعل هدايا الأمراء غلولا ، ونهى ^(٣) عن البيع والسلف ، ^(٤) وقالت عائشة ^(٥) : أبلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يقُبْ . والأحاديث في هذا المعنى كثيرة كلها دائرة على أن التحيل في قلب الأحكام ظاهراً غير جائز

وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين

الشيخ : حديث صحيح — وقال المناوي في شرحه للجامع الصغير : ورواه الطبراني الكبير عن أم سلمة قال قال الهيثمي ورجاله ثقات وقال المنذرى استاده حسن . قال الترمذي : وفي الباب عن ابن عمر وعائشة . قال ابن حجر : وعبد الرحمن بن عوف وثوبان اهـ

أقول وهذه الرواية رواها صاحب التيسير وقال أخرجه أبو داود عن ابن عمرو والترمذي عنه وعن أبي هريرة . قال مصححه قال في المتنقي في حديث ابن عمرو أخرجه الخمسة إلا النسائي اهـ وقال الترمذي حسن صحيح والرواية الثانية (لعن الله الراشي والمرتشى والرائش الذي يمشی بينهما) رواه أحمد عن ثوبان قال المناوي وكذا الطبراني والبخاري عن ثوبان قال المنذرى : فيه أبو الخطاب لا يعرف . والهيثمي : فيه أبو الخطاب مجهول اهـ وبه يعرف أن جزم السخاوي بصحة سنده مجازة اهـ

(١) رواه في الجامع الصغير بالفظ (إذا أقرض أحدكم أخاه قرضاً فأهدى إليه طبقاً فلا يقبله ، أو حمّله على دابته فلا يركبها إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك) عن سعيد بن منصور في سننه وابن ماجه والبيهقي عن أنس قال المزري وهو حديث صحيح

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ٣٠٥)

(٣) لأنه تحيل على أكل أموال الناس بالباطل إذ أن اقتزان البيع بالسلف يجعل الثمن أقل من ثمن المثل ، في نقابة القرض الذي لا يكون إلا لله

(٤) تقدم (ج ١ — ص ٢٧٦)

(٥) تقدم (ج ١ ص ٢٩٦)

(المسألة الثانية عشرة) الحيل مفضولة للمصالح المقصودة من التشريع ٢٨٥

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ (١)

لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك ،
لأنه مقصود الشارع فيها كاتين . فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل
المشروعية فلا إشكال . وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة فالعمل غير
صحيح وغير مشروع : لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها ، وإنما
قصد بها أمور أخرى معانيها ، وهي المصالح التي شرعت لأجلها . فالذي عمل
من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات
فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرها من العبادات إنما شرعت
للتقرب بها إلى الله ، والرجوع إليه ، وإفراده بالتنظيم والاحلال ، ومطابقة القاب
للجوارح في الطاعة والاشتياء ؛ فإذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حظوظ
الدنيا من دفع أو دفع ، كالنطق بالشهادتين قاصداً لإحراز دمه وماله لالتبر ذلك ،
أو المصلي رياء الناس ليحمد على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا ، فهذا العمل ليس
من المشروع في شيء : لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تحصل ، بل المقصود :
ضد تلك المصلحة .

وعلى هذا نقول في الزكاة مثلاً : إن المقصود بمشروعيتها دفع رذيلة الشح
ومداخلة إرفاق المساكين ، وإحياء النفوس المعرضة للتلف ؛ فمن وهب في آخر
الحول ماله هرواً (٢) من وجوب الزكاة عليه ، ثم إذا كان في حول آخر أو
قبل ذلك استوهبه ، فهذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداده ، ورفع لمصلحة
إيرفاق المساكين . فمعلوم أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي تدب الشرع
إليها : لأن الهبة إيرفاق وإحسان للموهوب له ، وتوسيع عليه غنياً كان أو فقيراً ،

(١) تفصيل واف لما أجمل في المسألة قبلها

(٢) يأتي له بلفظ (هرباً) وهو الصحيح لغة

وجلب لمودته وموآلفته ، وهذه الهبة على الضد من ذلك . ولو كانت على الشروع من التملك الحقيقي لكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة ، ورفهاً لرذيلة الشح ، فلم يكن هرو با عن أداء الزكاة . فتأمل ^(١) كيف كان القصد المشروع في العمل لايهدم مقداً شرعياً ، والقصد غير الشرعى هادم للقصد الشرعى !

ومثله أن القدية شرعت للزوجة هر باً من أن لا يقيم حدود الله في زوجيتهما فأبيح للمرأة أن تشتري عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها ، خوفاً من الوقوع في المحذور . فهذه بذلت مالها طلباً لمصلحة الحال بينها وبين زوجها ، وهو التوسيع باحسان ، وهو مقصد شرعى مطابق للمصلحة ، لافساد فيه حالا ولا مآلاً ؛ فإذا أضر بها لتفتدى منه فقد عمل هو بغير المشروع حين أضر بها لغير موجب ، مع القدرة ^(٢) على الوصول الى التفرق من غير إضرار ، فلم يكن التوسيع إذا طلبته بالهداء ، تسريحاً بإحسان ، ولا خوفاً من أن لا يقيم حدود الله ؛ لأنه فداء مضطر وإن كان جائزاً لها من جهة الاضطرار والخروج من الاضرار ، وصار غير جائز له لما وضع على غير المشروع .

وكذلك قول : إن أحكام الشريعة تشمل على مصلحة كلية في الجملة ، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص . أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته . وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين . من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته ، فلا يكون كالبهيمة المسيية تعمل بهواها ، حتى يرتاض بلجام الشرع . وقد مر بيان هذا فيما تقدم . فإذا صار المكلف في كل مسألة عنت له يتبع رخص ^(٣) المذاهب ، وكل قول وافق فيها ^(١) فالحبة المشروعة لاتنافى قصد الشارع من الزكاة ، وهو رفع الشح ، والارفاق بالناس . والاحسان اليهم . أما الهبة الصورية كالصورة التي فرضها فانها تنافي قصد الشارع في رفع الشح عن النفوس والاحسان الى عبادِهِ

(٢) لأن ذلك في يده دائماً

(٣) في موضوعنا هي الحيل في تلك المذاهب

(فصل) وما كان من الحيل لا يناقض مصلحة شرعية جاز وما احتمل اختلاف فيه ٣٨٧

هواه ، فقد خلع ربة التقوى ، وتماذى فى متاجرة الهوى ، ونقض ما أبرمه الشارع^(١) وأخر ما قدمه . وأمثال ذلك كثيرة .

فصل

فإذا ثبت لهذا الحيل إلى تقديم إبطالها ونهيها والنهي عنها ما هدم أصلا شرعيا ونافض مصلحة شرعية . فإن فرضنا أن الحيلة لا تهمل أصلا شرعيا ، ولا تنافض مصلحة شهد الشرع باعتبارها ، فغير داخل في النهي ولا هي باطلة . ومرجع الأمر فيها إلى أنها على ثلاثة أقسام .

« أحدها » لا خلاف في بطلانها ؛ كحيل المنافقين والمرايين .

« والثاني » لا خلاف في جوازها ؛ كالنطق بكلمة الكفر ! كراهها عليها ، فإن نسبة التحيل بها في إحراز الدم بالقصد الأول من غير اعتقاد لقتلها ، كنسبة^(٢) التحيل بكلمة الاسلام في إحراز الدم بالقصد الأول كذلك ؛ إلا أن هنا مأذون فيه لكونه مصلحة دينية لا مفسدة فيها باطلاق ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، بخلاف الأول فإنه غير مأذون فيه ، لكونه مفسدة أخروية^(٣) باطلاق . والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق ؛ إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تحل بمصالح الآخرة . فعلاوم أن ما يحل بمصالح الآخرة غير موافق لمصود الشارع فكان باطلا . ومن هنا جاء في دم التفلق وأهله ما جاء ، وهكذا سائر ما يجري مجراه ، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع .

(١) أى ولم يكن داخلا مع سائر المكافئين تحت القانون العام المعين في هذا

التكليف

(٢) أى فى أن كلا منهما نطق بكلمة من غير اعتقاد لمناها توصل إلى غرض ديني

(٣) لما تقدم أنه استهزاء ومخادعة لله ولرسوله ، لا دنيوية ؛ لأن في ذلك مصلحة المناق الدينية من إحراز دمه وماله . لكنها إذا عارضت المصلحة الأخروية أهملت وكانت باطلة

« وأما الثالث » فهو محل الإشكال والتموض ، وفيه اضطربت أنظار النظار ، من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحافه بالقسم الأول أو الثاني ، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له ، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المألة المفروضة فيه . فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعا فيه ، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة فالتحليل جائز ، أو مخالف فالتحليل ممنوع . ولا يصح أن يقال إن من أجاز التحليل في بعض المسائل مقررًا بأنه مخالف في ذلك قصد الشارع ، بل إنما أجاز به بناء على تحرى قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحليل الجائز الذي علم قصد الشارع إليه ؛ لأن مصادمة الشارع صراحًا علما أو ظنا لا تصدر من عوام المسلمين ، فضلا عن أئمة الهدى وعلماء الدين ، نعمنا الله بهم ، كما أن المانع إنما منع بناء على أن ذلك مخالف لقصد الشارع ولما وضع في الأحكام من المصالح . ولا بد من بيان هذه الجملة ببعض الأمثلة لنظهر صحتها . وبالله التوفيق .

(فن ذلك) نكاح المحلل فإنه يحل إلى رجوع الزوجة إلى مطلقها الأول ، بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى : (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَدُوِّ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) فقد نكحت المرأة هذا المحلل ، فكان رجوعها إلى الأول بعد تطليق الثاني موافقا . ونصوص الشارع مفهومة لقاصده ، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « لَا حَتَّى تَذُوقِ عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقِ عُسَيْلَتَكَ »^(١) ، ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العسيلة ، وقد حصل في المحلل . ولو كان قصد التحليل معتبرا في فساد هذا النكاح لبيته عليه الصلاة والسلام ، ولأن كونه حيلة لا يمنعه ، وإلا لزم ذلك في كل حيلة ؛ كالنطق بكلمة الكفر للإكراه ، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق .

فلذا ثبت هذا وكان موافقا للمعتول دل على صحة موافقته لقصد الشارع .

(١) رواه في متقى الأخبار عن الجماعة (ج ٧)

(فصل) وما كان من الحيل لا يناقض مصلحة شرعية جازوا واحتمل اختلاف فيه ٢٨٩

وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة ، فعلمة هذا النكاح ظاهرة ؛ لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين ، إذ كان تسبباً في التآلف بينهما على وجه صحيح ؛ ولأن النكاح لا يلزم فيه العقد إلى البقاء المؤبد ، لأن هذا هو التضييق الذي تأباه الشريعة ، ولأجله شرع الطلاق ، وهو كنكاح النصارى ؛ وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل العین ، من غير قصد إلى الرغبة في بقاء عمة النكحة ، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لا قصد له إلا قضاء الوطر زمان الإقامة بهاء إلى غير ذلك .

وأما لا يلزم إذا شرعت القاعدة السككية لمصلحة أن توجد المصلحة في كل فرد من أفرادها عيناً ، حسبما تقدم ؛ كما في نكاح حل العین ، والقائل : إن تزوجت فلانة فهي طالق ، على رأى مالك فيهما وفي نكاح المسافر وغير ذلك .

هذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال هنا . وأما تقرير الدليل على المنع فأظهر ، فلان طول بذكره . وأقرب تقرير فيه ما ذكره عبد الوهاب في شرح الرسالة ، فإليك النظر فيه .

(ومن ذلك) مسائل بيوع الآجال ؛ فإن فيها التحيل إلى بيع درهم تقدراً بدرهمين إلى أجل ، لكن بمقدين كل واحد منهما مقصود في نفسه ؛ وإن كان الأول ذريعة فالثاني غير مانع ، لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بطلب المصالح ودره المفسد على وجوه مخصوصة ، فتحرى المكف تلك الوجوه غير قاذح ، والا كان قاذحاً في جميع الوجوه المشروعة . وإذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العائد وإنما مقصوده الثاني ، فالأول إذا منزل منزلة الوسائل ، والوسائل مقصودة شرعاً من حيث هي وسائل ، وهذا منها ، فإن جازت الوسائل من حيث هي وسائل فليجز ما نحن فيه ، وإن منع ما نحن فيه فلتنمى الوسائل على الإطلاق ، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل ، فكذلك هنا لا يمنع إلا بدليل .

بل هنا ما يدل على صحة التوسل في مآلتها وصحة قصد الشارع إليه ، في

قوله عليه الصلاة والسلام ^(١) : « بيع الجمع بالدرهم ، ثم ابتع بالدرهم جنيباً » ^(٢) ،
فالقصد ببيع الجمع بالدرهم ، التوصل الى حصول الجنيب بالجمع ، لكن على وجه
مباح . ولا فرق في القصد بين حصول ذلك مع عقد واحد وعاقدين ، إذ لم يفصل
النبي عليه الصلاة والسلام .

وقول القائل ^(٣) : « إن هذا مبنى على قاعدة القول بالدرائح غير مفيد هنا ؛ فإن الدرائح
على ثلاثة أقسام : « منها » ما يبدؤ باتفاق ؛ كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى
سب الله تعالى ، وكسب أبوى الرجل إذا كان مؤدياً إلى سب أبوى الساب ، فإنه
عُد في الحديث سباً من الساب لأبوى نفسه ، وحفر الآبار في طرق المسلمين مع
العلم بوقوعهم فيها ، وإلقاء السم في الأظعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها .
« ومنها » ما لا يبدؤ باتفاق ؛ كما إذا أحب الانسان أن يشتري بطعامه أفضل منه
أو أدنى من جسده ، فيتحيل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مفعوده ، كالكسائر
التجارات ، فإن مقصودها الذي أبحث له إنما يرجع إلى التحيل في بذل درهم
في السلعة ليأخذ أكثر منها . « ومنها » ما هو مختلف فيه . ومسألتنا من هذا
القسم فلم نخرج عن حكمه يبدؤ ، والمنازعة باقية فيه .

وهذه جملة مما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل في المسألة .
وأداة الجهة الأخرى مقررّة واضحة شهيرة فطالما في مواضعها ^(٤) . وإما قصد
هذا التقرير الغريب ^(٥) ، لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله ، إذ كتب
(١) رواه في منتهى الأخبار عن البخاري . قال شارحه الشوكاني : وأخرجه
أيضاً مسلم

(٢) الجمع الخلط من التمر . والجنيب نوع جيد من التمر . والحديث مشهور
في باب الزبا في البخاري ومسلم والموطأ وغيرها

(٣) أي المانع

(٤) في كتاب أعلام الموقعين بسط عظيم في هذا الموضع

(٥) لعل الأصل : (للغريب) يعني في مقابلة الشبه الذي للمانعين

(فصل في بيان الجهات التي تعرف بها مقاصد الشارع على الحد الأوسط ٣٩١)

الحنفية كالمدونة الوجود في بلاد المغرب ، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب ، ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد بما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير منهبه ، من غير اطلاع على مأخذ ، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الآفة ، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين ، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه . وقد وجد هذا كثيراً . ولنكتف بهذين المثالين ، فهما من أشهر المسائل في باب الحيل ، ويقاس على النظر فيها النظر فيما سواهما

فصل

هذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جداً . وقد مر منها فيما تقدم تفرعاً على المسائل المقررة كثير ، وسيأتي منه مسائل آخر تفرعاً أيضاً . ولكن لا بد من خاتمة تكرر على كتاب المقاصد بالبيان ، وتعرف تمام المقصود فيه بحول الله فإن للقاتل أن يقول : إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبنى على

المعرفة بمقصود الشارع ؛ فهاذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له ؟

والجواب أن النظر ههنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام (أحدها) أن يقال : إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتيينا ما يعرفنا به ، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي ، مجرداً^(١) عن تتبع المعاني التي يقتضيا الاستقراء ولا تقتضيا الألفاظ بوضعها اللغوي ، إما مع القول بأن التكليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال ، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح ، وإن وقت

(١) فالمعاني والحكم والأسرار والمصالح التي تؤخذ من استقراء مصادر الشريعة ما لم تدل عليها الألفاظ بوضعها اللغوي لا يعول عليها في هذا النظر ، ولا تعتبر من مقاصد الشارع

في بعض^(١) فوجها غير معروف لنا على التام ، أو غير معروف البتة ؛ ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس ، ويؤكد كده مانجا ، في ذم الرأي والقياس . وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقا ، وهو رأى « الظاهرية » الذين يحصرُون مِظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص . ولعله يشار إليه في كتاب القياس إن شاء الله ، فإن القول به بإطلاق أخذ في طرفٍ تشهدُ الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا

(والثاني) في الطرف الآخر من هذا ، إلا أنه ضربان : « الأول » دعوى أن مقتد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها ، وإنما المقصود أمر آخر وراءه . ويطرد هذا في جميع الشريعة ، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتبس منه معرفة مقاصد الشارع . وهذا رأى كل قاصد لإبطال الشريعة ، وهم « الباطنية » فانهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالتدح في النصوص . والظواهر الشرعية لكي يفتقر إليه على زعمهم . ومآل هذا الرأى إلى الكفر والعياد بالله . والأولى أن لا يلتفت إلى قول هؤلاء ، فلننزل عنه إلى قسم آخر يقرب من موازنة الأول ، وهو « الضرب الثاني » بأن يقال : إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ^(٢) ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق ، فإن خالف النص المعنى النظري أطرح وقدم المعنى النظري . وهو إمامنا (١) أى فالمصالح غير مطردة ولا ملتزمة ولا معروف سرها . فالنسل مثلا في التحاكم ماوجه كونه مقصودا للشارع ؟ وهكذا . وقوله (ويبالغ في ذلك حتى يمنع القول بالقياس) منع القول بالقياس مبنى على هذا بناء ظاهرا . سواء أجرى على عدم مراعاة المصالح رأسا أو على أنها ان وقعت في البعض فسر ها غير معروف . لأنه لا يتأتى القياس على كلا القولين فتقوله (ويبالغ) أى يؤكد صحة ما يقول فيلزم عليه عدم القول بالقياس . ويلزم هذا اللازم (٢) لعل الأصل (إلى المعاني النظرية) ليتسق الكلام مع ما يليه . وليكون هذا مقابلا للنظ الأول . أما على هذه النسخة فانه لا يوافق ما بعده ، ولا يكون مقابلا للأول

على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية. وهو رأي «التمتعين في القياس» المتقدمين له على النصوص. وهذا في طرف آخر من القسم الأول.

(والثالث) أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يتخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض. وهو الذي أمته أكثر «العلماء الراسخين»، فعليه الاعتداد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع. فنقول — وبالله التوفيق — إنه يعرف من جهات:

﴿إحداها﴾ مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي؛ فإن الأمر معلوم أنهما كان أمراً لاقتضائه الفعل، ففوق الفعل عند وجود الأمر به مقصود الشارع. وكذلك النهي معلوم أنه مقتضٍ لنفي الفعل أو الكف عنه، فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع الأمور به مخالف لمقصوده. فهذا وجه ظاهر عام، لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة، ولن اعتبر العلل والمصالح وهو الأصل الشرعي

وإنما قيد بالابتدائي تحرزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره؛ كقوله تعالى: (فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ)، فإن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدئاً، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، فالبيع ليس منهياً عنه بالقصد الأول، كما نهى عن الربى والزنى مثلاً، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به. وما شأنه هذا في فهم قصد الشارع من مجردة نظر واختلاف، منشؤه^(١) من أصل المسألة المترجمة «بالصلاة في الدار المنصوبة» وإنما قيد بالتصريحي تحرزاً من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس بصرح

(١) فأصل البيع مباح، ولكنه اقترن به وصف باعتبار الزمان، وهو أنه يكون معطلاً عن السعي إلى الجمعة الذي هو واجب. وهو وصف منفك فيأتي فيه الخلاف

هـ ؛ كالنهي عن أضرار الأمور به الذي تضمنه الأمر ، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء ، فإن النهي والأمر ههنا إن قيل بهما فهما بالتعدد الثاني لا بالتعدد الأول ؛ إذ مجراها عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به . فأما إن قيل بالنفي^(١) فالأمر أوضح في عدم القصد . وكذلك الأمر بما لا يتم الأمور إلا به ، المذكور في مسألة « ما لا يتم الواجب إلا به » فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه ، فليس داخلًا فيها نحن فيه . ولذلك قيد الأمر والنهي بالتصريح

« والثانية » اعتبار علل الأمر والنهي ، ولماذا أمر بهذا الفعل ؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر ؟ والعلة إما أن تكون معلومة أولاً . فإن كانت معلومة اتبعت ، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه ، كالتكاح لمصلحة التناسل ، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه ، والحدود لمصلحة الازدجار . وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه ، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه ، ومن التنبه أو عدمه^(٢) . وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا ، إلا أن التوقف هنا وجهان من النظر :

« أحدهما » أن لا تنمى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين ؛ لأن التعدى مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل ، وضلال على غير سبيل . ولا يصح الحكم على زيد بما وضع حكماً على عمرو ونحن لانعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أولاً ، لأننا إذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكماً عليه ، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع ، فالتوقف هنا لعدم الدليل

(١) كما هو رأى الامام والغزالي ، وهو المختار ، يقولون ليس الأمر بالنهي . هو النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً . والأول رأى القاضى ومن تابعه

(٢) أي في الأحكام الوضعية . وما قبله في الأحكام التكليفية ، كما يرشد إليه تمثيله للقسمين ، وما يأتي بعد أيتنا

(الجهة الثانية) اعتبار المالك بمسالكها المعروفة، فإن لم تعلم بالتوقف ٣٩٥

« والثاني » أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعا أن لا يتعدى بها عما حاطت
بصرف قصد الشارع لذلك التمدى ؛ لأن عدم نسيب دليل على التمدى دليل على
عدم التمدى ، إذ لو كان عند الشارع تمديا لنصب عليه دليلا ، ووضع له مسالكاً ؛
ومسالك المالة معروفة ، وقد خبر بها محل الحكم فلم توجد له علة يشهد لها مسالك
من المسالك ، فصح أن التمدى لغير المنصوص عليه غير مقصور للشارع
فهذان مسلكان كلاهما متجه في الموضع ، إلا أن « الأول » يقتضي التوقف
من غير حزم بأن التمدى المفروض غير مراد ، ويقتضى هذا إمكان أنه مراد ،
فبقى الناظر باحثاً حتى يجد مخلصاً ، إذ يمكن أن يكون مقصود الشارع ، ويمكن أن
لا يكون مقصوداً له . « والثاني » يقتضي حزم القضية بأنه غير مراد ، فينبني عليه نفي
التمدى من غير توقف ، ويحكم به علماً أو ظناً بأنه غير مقصود له ، إذ لو كانت
مقصوداً لنصب عليه دليلاً . ولما لم يجد ذلك دل على أنه غير مقصود . فإن أتى ما
يوضح خلاف المعتقد رجح اليه ، كالجهتد يجرم القضية في الحكم ثم يطالع بعد ذلك دليل
ينسخ حزمه إلى خلافه

فإن قيل : فهما مسلكان متعارضان ؛ لأن أحدهما يقتضي التوقف ، والآخر
لا يقتضيه . وهذا في النظر سواء .^(١) ، فإذا اجتمعا ندافعا أحكامهما ، فلا يبقى إلا
التوقف وحده ، فكيف يتجهان معاً ؟

فالجواب أنه : « قد يتعارضان » عند المجتهد في بعض المسائل فيجب التوقف ؛
لأنهما كدليالين لم يترجح أحدهما على الآخر ، فيتفرع الحكم عند المجتهد على
مسألة تمارض الدليالين . « وقد لا يتعارضان » بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد في
وقتبن أو مسألتين . فيقوى عنده مسالك التوقف في مسألة ، ومسالك النفي في

(١) أي وحيد فلا يبنى عليهما حكم . ولا يكون لما ثمة : لأنها متعارضان
مع التساوي ، فلا تأتي ترجيح . فيقتطآن . فكيف يتأتى الانتفاع بهما والعمل
بمقتضاها ؟

مسألة أخرى ، فلا تعارض على الإطلاق

وأياً فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات ، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد ، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني ، والعكس في البابين قليل . ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الانحاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق ، وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك ؛ وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما ، ومنع من إخراج القيم في الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات ، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين النصوص عليه أو ما مثله . وغلب في باب العادات المعنى ، فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه إنه تسعة أعشار العلم ، إلى ما يتبع ذلك . وقد مر ^(١) الكلام في هذا والدليل عليه . وإذا ثبت هذا فلك النفي متمكن في العبادات ، ومسلك التوقف متمكن في العادات .

وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات ، وقد ظهر منه شيء فيجربى الباقي عليه ، وهي طريقة الحنفية ؛ والتعبدات في باب العادات ، وقد ظهر منه شيء فيجربى الباقي عليه ، وهي طريقة الظاهرية ، ولكن العمدة ما تقدم . وقاعدة النفي الأصل والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة

﴿والجهة الثالثة﴾ أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أساسية

ومقاصد تابعة

مثال ذلك النكاح ؛ فإنه مشروع للتناسل على قصد الأول ، ويليهِ طاب السكن ، والازدواج ، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية ؛ من الاستمتاع بالحلال ، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء ، والتجمل بحال المرأة ، أو

(١) في المسألة الثامنة عشرة (الأصل في العبادات التعبد ، وفي العادات الالتفات إلى المعاني)

(الجهة الثالثة) النظر في المصالح التابعة : فالزكوة للإسالة مقصودة. وما لا فلا ٣٩٧

فيأما عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته ، والتحفظ من الوقوع في المحذور من شهوة الفرج ونظر العين ، والازدياد من الشكر بزيد النعم من الله على العبد ، وما أشبه ذلك . فجميع هذا مقصود للشارع من تسريع النكاح ؛ فإنه منصوص عليه أو مضاف إليه ، ومنه ما علم بدليل آخر ومثل استقرى ، من ذلك المنصوص . وذلك أن ماض عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي ، ومقو لحكمته ، ومستدع لطلبه وإدامته ، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف ، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التنازل . فاستدلنا بذلك ^(١) على أن كل مالم ينص عليه بما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضاً ؛ كما روى من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب ، طلباً لشرف النسب ، ومواصلة أرفع البيوتات ، وما أشبه ذلك . فلا شك أن النكاح لمثل هذه المقاصد سائن ، وأن قصد التسبب له حسن

وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق ، من حيث كان مآلها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة ؛ كما إذا نكحها ليحلها لمن طلقها ثلاثاً ، فإنه عند التنازل بمنع مضاد لقصد المواصلة التي جعلها الشارع مستدامة إلى انقطاع الحياة من غير شرط ؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق ، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا السبيل . وهو أشد في ظهور محافظة الشارع ^(٢) على دوام المواصلة ، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك

(١) وهو ملاءم المناسبة التي تلقاها العقول السليمة بالتسليم . ويقي النظر في عد هذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التي قال فيها (وتعرف المناسبة هنا بمسالك العلة المعلومة) ومعلوم أن منها المناسبة . فإذا كان هذا من المناسبة كما قلنا احتج إلى بيان سبب جعل هذا جهة ثالثة

(٢) لعل الأصل (في مضادة قصد الشارع) أي أن نكاح المتعة الذي تعين له مدة مخصوصة أشد من سائر ما ذكر من التحليل وغيره في مضادة المواصلة التي يحافظ عليها الشارع ؛ لأن التحليل لم يدخل فيه على مدة ، وقد لا يفارقه . نعم أن

وهكذا العبادات ؛ فإن المقصد الأصلي فيها التوجه الى الواحد المعبود وإفراده بالمقصد اليه على كل حال ، ويتبع ذلك قصد التعبد لئيل الدرجات في الآخرة ، أو ليكون من أولياء الله تعالى ، ومما أشبه ذلك ، فإن هذه التواضع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه ، ومقتضية للدوام فيه سرّاً وجهرّاً ، بخلاف ما إذا كان القصد الى التابع لا يقتضي دوام التبوع ولا تأكيداً كيداً ؛ كالتعبد بقصد حفظ المال والنفس ، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم ، كفعل المنافقين والمرائين ، فإن القصد الى هذه الأمور ليس يؤكّد ولا باعث على الدوام ، بل هو مقول للترك ومكسل عن الفعل ، ولذا لا يدوم عليه صاحبه إلا ريثماً يترصد به مطلوبه ، فإن بعد عليه تركه ؛ قال الله تعالى : (ومن الناس من يعبد الله على حرف) الآية !

فمثل هذا القصد مفاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله ، وإن كان مقتضاه حاصلًا بالتمية^(١) من غير قصد ؛ فإن النكاح على المقصد المؤكّد لبقاء النكاح قد يحصل له الفرق فيستوى مع النكاح للتمتع والتحليل . والتعبد لله على القصد المؤكّد يحصل له حفظ الدم والمال وئيل المراتب والتعظيم ، فيستوى مع التعبد للربا والسمة . ولكن الفرق بينهما ظاهر من جهة أن قاصد التابع المؤكّد حرّ بالدوام ، وقاصد التابع غير المؤكّد حرّ بالانقطاع

فإن قيل : هذه المضادة هل تعتبر من حيث تقتضي المخالفة عينا ؟ أم يكفي فيها بكونها لا تقتضي الموافقة ؟ وبيان ذلك أن نكاح المتعة يقتضي المقاطعة عينا فلا يصح ؛ لأن مخالفته لقصد الشارع عينية . ونكاح القاصد لمضارة الزوجة أو لأخذ مالها أو ليقوع بها وما أشبه ذلك — مما لا يقتضي مواصلة ولكنه مع ذلك لا يقتضي عين المقاطعة — مخالف لقصد الشارع في شرع النكاح ، وإسكته لا يقتضي

المعنيين متلازمان. فمضى كان نكاح المتعة أشدّ مضادة لقصد الشارع لورود النهي عنه كان أظهر دلالة على أن مقصد الشارع دوام المواصلة

(١) أي قد يحصل بالتمية

المخالفة عينا ؛ إذ لا يلزم من قصد مضارة الزوجة وقوعها ، ولا من وقوع المضارة وقوع الطلاق ضرورة لازب ، لجواز الصلح ، أو الحكم على الزوج ، أو زوال ذلك الخطأ البسي . وإن كان القصد الأول مقتضيا فليس اقتضاؤه عينا فالجواب أن اقتضاء المخالفة العينية لاشك في امتناعها و بطلان مقتضاها مطلقا ، في العبادات والمادات معا ، فلا يصح أن يتعبد لله بما يظهر أنه غير مشروع في المقاصد وإن أمكن كونه مشروعاً في نفس الأمر ؛ وكذلك لا يصح له أن يزوج بذلك القصد . وأما ما لا يقتضي المخالفة عينا كالنكاح بقصد المضارة ، وكنكاح التحليل عند من يصححه ، فإن هنا وجهين من النظر ؛ فإن القصد وإن كان غير موافق لم يظهر فيه عين المخالفة . فمن ترجع عنده جانب عدم الموافقة منع . ومن ترجع عنده جانب عدم تعين المخالفة لم يمنع . ويظهر هذا في مثال نكاح المضارة ؛ فإنه من باب التعاون بالنكاح الجائز في نفسه على الإثم والمنوع . فالنكاح منفرد بالحكم في نفسه ، وهو في البقاء أو الفسوخ ممكن ، إلا أن المضارة مظنة للفسوخ . فمن اعتبر هنا المقدار منع . ومن لم يعتبره أجاز

فصل

وهذا البحث منى على أن لشارع مقاصد تابعة في العبادات والمادات معا . أما في المادات فهو ظاهر ، وقد مر منه أمثلة . وأما في العبادات فقد ثبت فيها . فالصلاة مثلا أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه ، باخلاص التوجه إليه ، والانتصاب على قدم الثبوت والصنار بين يديه ، وتذكير النفس بالذكر له ، قال تعالى : (وأقم الصلاة لذكري) وقال : (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وَلَذِكْرُ اللَّهِ ^(١) أَكْبَرُ) وفي الحديث : « ان المصلي يُناجى ربه ^(٢) »

(١) هذا هو المقصود هنا للدلالة على أصل المشروعية ، بدليل جملة النهي عن الفحشاء من التواضع

(٢) جملة من حديث رواه أحمد بإسناد صحيح (نيل الأوطار ج ٣)

ثم إن لها مقاصد ثمانية : كالنهي عن الفحشاء والمنكر ، « الاستراحة بها من أنكد الدنيا » في الخبر : « أرخأ بها يابلل »^(١) . وفي الصحيح : « وجعلت قرّة عيني في الصلاة »^(٢) . وطلب الرزق بها : قال الله تعالى : (وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً ، نحن نرزقك) وفي الحديث^(٣) : « قد سمع هذا المعنى ، وانجأ الحاجت ، كسلة الاستغارة وصلاة الحاجة . وطلب التور بالجنة والنجاة من النار ، وهي الفائدة العامة الخالصة . وكون المعلى في حفارة الله ، في الحديث : « من صلى الصبح لم يزل في ذمة الله »^(٤) . ونيل أشرف المنال ، قال تعالى : (ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك تاماً محموداً) فأعطى بقيام الليل المقام الجمود .

وفي الصيام سد مسالك الشيطان ، والدخول من باب الريان ، والاستمان على التحصن في العزة ، في الحديث : « من استطاع منك الباءة فليته ورج » ثم قال : « ومن لم يستطيع فليته بالصوم » فإنه له وجاء ، «^(٥) وقال : « الصيام جنة »^(٦) وقال : « ومن كان من أهل الصيام دعى من باب الريان »^(٧) وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة ، وفوائد دنيوية . وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية ، وهي الاتقياد والخضوع لله كما تقدم ، وبعد هذا يتبع القصد الأصلي جميع ما ذكر من فوائدها وسماها . وهي تابعة فينظر فيها بحسب

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٣٩)

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ١٣٩)

(٣) سيأتي قريباً

(٤) رواه في الترغيب والترهيب عن مسلم (من صلى الصبح فهو في ذمة الله الخ)

(٥) تقدم (ج ٢ - ص ٢٢٠)

(٦) جزء من حديث أخرجه الستة

(٧) جزء من حديث رواه بهذا اللفظ النسائي . وأخرج في التيسير عن الحنفية

الأبأ داود (إن في الجنة باباً يقال له الريان لا يدخله إلا الصائمون . فإذا دخلوا أغلق فلا يدخل منه أحد)

٤٠١ (فصل) هذا النظر الأخير يجري في العبادات أيضاً

التقسيم المتقدم : فالأول وهو المؤكد كطلب الأجر العام أو الخاص . وضده كطلب المال والجاه ، فإن هذا القسم لا يتأكد به المقصد الأصلي ، بل هو على خلاف ذلك . والثالث كطلب قطع الشهوة بالصيام ، وسائر ما تقدم من المقاصد التابعة في مسألة الخطوط . وينبغي تحقيق النظر فيها . وفي الثاني مقتضى لعدم التأكد ، وما ينتفى من ذلك ضد التأكد عنا ، وما لا يقتضيه عنا .

وأيضاً فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التي هي نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع ، وحمل على فعلها ، وأول ذلك الثواب في الآخرة ، من التور بالجنة والدرجات العلى . ولما كان هذا المعنى — إذا قصد — باعنا على العمل الذي أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته ، كان التمسك لله من جهته صحيحاً ، لادخل فيه ولاشوب ؛ لأن القصد الرجوع إلى من بيده ذلك والإخلاص له . وما جاء في ذلك مما عده بعضهم طلباً للاجارة وصاحبه عبد سوء فقد مر الكلام عليه .

ومن ذلك الطرف الآخر العامل لأجل أن يحمّد أو يعظم أو يعطي ، فهنا عامل على الرياء ، ولا يثبت فيه كما تقدم . وأيضاً فإن عمله على غير أصالة ؛ إذ لا إخلاص فيه فهو عبث . وإن فرض خالصاً لله لكن قصد به حصول هذه النتيجة فليس هذا القصد بمقو للإخلاص لله ، بل هو مقو لترك الإخلاص

الهمم إلا أن يكون مضطراً إلى العطاء ، فيسأل من الله العطاء ، ويسأل له لأجل ما أصابه من الضرر بسبب المنع ، فتد الأسباب ، ويكون عمله بمقتضى محض الإخلاص لا ليراه الناس ، فلا إشكال في صحة هذا ، فإنه عمل مقتض لما شرع به التمسك^(١) ومقو له . وأما قول الله تعالى : (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا) وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم : « أنه كان إذا اضطر أهلُه إلى

(١) من الخضوع لله والاتصاف على قدم الدلة بين يديه

فضل الله ورزقه أمرهم بالصلاة، ^(١) لأجل هذه الآية. فهذه صلاة الله يستمنح بها ما عند الله.

وعلى هذا المذهب جرى ابن العربي وشيخه فيمن أظهر عمله لتثبت عدالته، وتصح إمامته، وليقتدى به إذا كان مأموراً شرعاً بذلك لتوفر شروطه فيه وعدم من يقوم ذلك المقام، فلا بأس به عندهما لأنه قائم بما أمر به، وتلك العبادة الظاهرة لا تندفع في أصل مشروعية العبادة. بخلاف من يقصد ^(٢) ثبوت العدالة عند الناس أو الامامة أو نحو ذلك، فإنه يخوف ولا يقتضى ذلك العمل المداومة، لأن فيه ما في طلب الجاه والتعظيم من الخلق بالعبادة.

وما ينظر فيه هنا الانقطاع إلى العمل لنيل درجة الولاية أو العلم أو نحو ذلك، فيجوز فيه الأمران ^(٣). ودليل الجواز قوله تعالى: (وَأَجْمَعْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا). وحديث النخلة حين قال عمر لابنه عبد الله: «لأن تكون قلباً أحب إلى من كذا وكذا» وانظر في مسألة المتبعية! فأرى أن اختلاف مالك وشيخه بها إنما يتعلل على هذين الأمرين

وما يشكل من هذا الخط التعبد بقصد تجريد النفس بالعمل، والاطلاع إلى عالم الأرواح، ورؤية الملائكة وخوارق المعاديات، ونيل الكرامات، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية، وما أشبه ذلك. فلقائنا أن يقول إن هذه من هذا بالتعبد جائز وسائغ؛ لأن حاصله راجع إلى طلب نيل درجة الولاية. وأن يكون من خواص الله ومن المصطفين من الناس. وهذا صحيح في الطلب مقصود في الشرع الترقى إليه. ودليل الجواز ما تقدم في الأمثلة قبل هذا، ولا فرق. وقد يقال: إنه

(١) تقدم هذا الحديث بمعناه (ج ١ - ص ٢٠٩)

(٢) أي ولم يكن مأموراً شرعاً بذلك. بحيث فقد شرطاً من الشروط السالفة

(٣) وهما قصد أن يحمّد أو يعظم أو يعطي. والقصد الذي قبله الذي لا مانع

منه: وقوله (ودليل الجواز) أي جواز أحد القاصدين وهو السابق: أما الثاني فلا يختلف في منعه

خارج عن نمط ما تقدم ؛ فانه يخصص على علم الغيب ، ويزيد بانه جعل عبادة الله وسيلة الى ذلك ، وهو أقرب الى الاقطاع عن العبادة ؛ لأن صاحب هذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى : (ومن الناس من يبدل الله على حرف) الآية . كذلك هذا إن وصل الى ما طلب فرح به ، وصار هو قصده من التمسك ، أقوى في نفسه مقصوده وضعت العبادة ؛ وإن لم يصل رضى بالعبادة ، وربما كذب بنتائج الأعمال التي يهبها الله تعالى لعباده المحلّصين . وقد روى أن بعض الناس سمع بحديث : « من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه »^(١) فتعرض لذلك لينال الحكمة ، فلم يفتح له بابها ، فبانت القصة بعض الفضلاء ، فقال : « هذا أخلص للحكمة ولم يخلص لله » وهكذا يجري الحكم في سائر المعاني المذكورة ونحوها . ولا أعلم دليلاً يدل على طلب هذه الأمور ، الأمور ، بل ثم ما يدل على خلاف ذلك ؛ فإن ما غيب عن الإنسان مما لا يتناق بالتكليف لم يطلب بدركه ، ولا حُصّ على الوصول اليه . وفي كتب التفسير أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ما بال الهلال يبدو رقيقاً كالخط ، ثم ينمو الى أن يصير بدرًا ، ثم يصير الى حالته الأولى ؟ . فترلت : (يتألونك عن الأهلّة . قل هي مواقيت للناس والحجّ . وليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها) الآية ؛ فجعل إتيان البيوت من ظهورها مثلاً شاملاً لقتضى هذا السؤال ، لأننا نطلب العلم يؤمر بتطلبه

١١ ، ذكره في الترغيب والترهيب بلفظ (من أخلص لله أربعين يوماً) وقال ذكره ، زين في كتابه عن ابن عباس ، ولم أره في شيء من الأصول الثمينة . لم أنقب له على إسناد صحيح ولا حسن ، إنما ذكر في كتاب الضعفاء كالكمال وغيره . لكن رواه الحسن بن الحسن المروزي في زوائده في كتاب الزهد لعبد الله بن المبارك وذكره مرسلًا وكذا رواه أبو الشيخ ابن حبان وغيره عن مكحول مرسلًا أقول : وقد ذكره في تذكرة الموضوعات بلفظ (مامن عبد يخلص لله أربعين صباحاً الا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) وقال عنه ضعيف وقال الصاغاني في رسالة الموضوعات إنه موضوع

ولا يقال : إن المعرفة بالله وبصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بتصنوعاته ، ومن جعلها العوالم الروحانية ، وخوارق المعاديات فيها تقوية للنفس ، واتساع في درجة العلم بالله تعالى .

لأننا نقول : إنما يطلب العلم شرعا لأجل العمل ، حسبما تقدم في المقدمات ؛ وما في عالم الشهادة كاف وفوق الكفاية ، فالزيادة على ذلك فضل . وأيضاً إن كان ذلك مطلوباً على الجلة كما قال إبراهيم عليه السلام : (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى) الآية فإن الجواب عن ذلك من وجوه :

(أحدها) أن طلب الخوارق بالدعاء ، وطلب فتح البصيرة للعلم به ^(١) لا تكبير فيه ؛ وإنما النظر فيمن أخذ بمبدأه ويقصد بذلك أن يرى هذه الأشياء ، فالدعاء بابه مفتوح في الأمور الدنيوية والأخروية شرعا ما لم يدعُ بمعية . والعبادة إنما تقصد بها التوجه لله وإخلاص العمل له ، والخضوع بين يديه ؛ فلا تشمل الشركة . ولولا أن طلب الأجر والثواب الأخرى مؤكدة لإخلاص العمل لله في العبادة ، لما ساءل القصد إليه بالعبادة ؛ مع أن كثيراً من أرباب الأحوال يعزب عنهم هذا القصد ، فكيف يجعلان مثلين ؟ أعنى طلب الخوارق بالدعاء مع القصد إليها بالعبادة . ما أبعد ما بينهما لمن تأمل !

(والثاني) أنه لو لم نجد ما نستدل به على ذلك كله ^(٢) لكان لنا بعض العذر في التخطي عن عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، فكيف وفي عالم الشهادة من المعجائب والغرائب ، القرية المأخذ ، السهلة المتيسر ، ما يقضي الدهر وهي باقية ، لم يبلغ منها

(١) أى بالدعاء . يعنى أن طلب ذلك بالدعاء لا تكبير فيه ، إنما التكبير في أن يقصد هذا بالعبادة . وسيدنا إبراهيم طلب ذلك بالدعاء ، لا بعبادة أخرى من العبادات . وليس طلب الخوارق بالدعاء كطلبها بالعبادة

(٢) أى على كالات الله ، وتزيهه ، وقدرته الشاملة . إلى آخر ما أشار إليه . وبالتأمل يدرك الفرق بين الجوابين

في الاطلاع والمعرفة عشر المشار ١ ولو نظر السائل في أقل الآيات ^(١) ، وأذل المخلوقات ، وما أودع بارئها فيها من الحكم والمعجائب ، لتقوى العجب . وانتهى الى المعجز في إدراكه . وعلى ذلك نبه الله تعالى في كتابه أن تنظر فيه : كقوله : (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ) ، (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت) الى آخرها (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وربناها وما لها من فروج) الى تمام الآيات . ومعلوم أنه لم يأمرهم بالنظر فيما حجب عنهم ولم يكن لهم الاطلاع عليه عادة الانظار ، فإنه إحالة على ما يندر التوصل اليه . وإذا تأملت الآيات التي ذكر فيها اللاتكثرة وعوالم الغيب لم تجدوا مما أحيل على النظر فيه ، ولا مأموراً بتطلب الاطلاع عليها وعلى ذواتها وحقائقها . فهذه التفرقة كافية في أن ذلك غير مطلوب النظر فيه شرعاً ، وإذا لم يكن مطلوباً لم ينبغ أن يطلب

(والثالث) أن أصل هذا التطلب الخاص فلسفي فإن الاعتناء بتطلب تجريد النفس ، والاطلاع على العوالم التي وراء الحس ، إنما نقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتممين في فنون البحث ، من المتأهلين منهم ومن غيرهم . ولذلك تجدهم يقررون لطلب هذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية ، من اشتراط التغذي بالنبات ، دون الحيوان أو ما يخرج من الحيوان ، إلى غير ذلك من شروطهم التي لم تنتقل في الشريعة ، ولا وجد منها في السلف الصالح عين ولا أثر ، كما أن ذكر التجريد والعوالم الروحانية ، وما يتصل بذلك لم ينقل عن أحد منهم . وكفى بذلك حجة في أنه غير مطلوب ، كما سيأتي على أثر هذا محول الله تعالى

(١) كالنحلة ، والفلة . والفرشة ، وما يسمى بالميكروبات ، وغير ذلك . فقد ألفت المجلدات الضخمة فيما عرف لها من الخواص . واعترف علماؤها بأنهم لا يزالون في أوائل البحث

(والرابع) أن طلب الاطلاع على ما غيب عنا من الروحانيات وعجائب النيبات ، كطلب الاطلاع على ما غيب عنا من المحسوسات النائية ، كالأصناف البعيدة والبلاد القاصية ، والنيبات تحت أطباق الثرى ؛ لأن الجميع أصناف من مصنوعات الله تعالى . فكما لا يصح أن يقال بجواز التعمد لله قصد أن يطلع الأندلسي على قطر بغداد وخُرَّاسان ، وأقصى بلاد الصين ، فكذلك لا ينبغي مثله في الاطلاع على مآلئ من قبيل المحسوسات

(والخامس) أنه لو فرض كون هذا سائفا فهو محنوف بعوارض كثيرة ، وقواطع معترضة ، تحول بين الانسان ومقصوده ، وإتمامه ابتلاءات يبتلي الله بها عباده لينظر كيف يعملون . فاذا وازن الانسان بين مصلحة حصول هذه الأشياء وبين مفسدة ما يعترض صاحبها كانت جهة العوارض أرجح ، فيصير طلبها مرجوحا . ولذلك لم ينجذ إلى طلبها المحققون من الصوفية ، ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر ، حتى بالغ بعضهم فقال في طلب الثواب ما تقدم . وأشد العوارض طلب هذه الأشياء بالمبادء من الصلاة والصيام والذكر ونحوها مما يقتضى وضعها الاخلاص التام ، فلا يليق به طلب الحظوظ ؛ فان طالب العلم بالروحانيات إما أن يكون لأمر الله ورسوله بها ، وهذا لا يوجد . وإما لأنه أحب أن يطلع على ما لم يطلع عليه أحد من جنسه ، فصار كالسافر ليرى البلاد النائية ، والمعجائب المبسوثة في الأرض ، لا لنير ذلك ، وهذا مجرد حظ لاعادة فيه . ومقصود الأمر أن مثل هذا لا يكون عاضدا لما وضعت له العبادة في الأصل ، من التحقق بمحض العبودية فإن قيل : فقد سئل بعض السلف عن دواء الحفظ . فقال : ترك المعاصي . ومن مشهور التواعد أن الطاعة تعين على الطاعة ، وأن الخير لا يأتي إلا بالخير كما في الحديث ، كما أن الشر لا يأتي إلا بالشر . فهل للانسان أن يعمل الخير ليصل به إلى الخير ؟ أم لا ؟ وإن قلت « لا » كان على خلاف هذه القاعدة ، وإن قلت « نعم » خالفت ما أصلت

فالجواب أر، هذا نخط آخر . وذلك أن الانسان قد يطمأن أن الذي يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر ، فيترك الشريع ليرى إلى ذلك الخير الذي يناب عليه ، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك . فهذا عون بالطاعة على الطاعة ، ولا إشكال فيه . وقد قال الله تعالى : (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ) ، وقال : (وَتَمَازُونَا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى) الآية ١ ومسألة الحفظ من هذا . وأما ما وقع الكلام فيه فحاصله طلب حظ شهوانى يطلبه بالطاعة ، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص !

فالحاصل ^(١) أن اعتبر أن ما كان من التواضع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح في الاخلاص فهو المقصود التبعي الساتع ، وما لا فلا . وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام :

« أحدها » ما يقتضى تأكيد المقاصد الأصلية ، وربطها ، والوثوق بها ، وحصول الرغبة فيها ، فلا شك أنه مقصود للشارع ، فالتقصيد إلى التسيب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصنع

« والثاني » ^(٢) ما يقتضى زوالها معينا ، فلا إشكال أيضا في أن التقيد اليها مخالف لقصد الشارع عينا ، فلا يصح التسيب بإطلاقه

« والثالث » ما لا يقتضى تأكيد ولا ربطاً ، ولكنه لا يقتضى رفع المقاصد الأصلية عينا ، فيصنع في العبادات جنون العبادات ^(٣) . أما عدم صحته في العبادات فظاهراً . وأما صحته في العبادات فليجوز حصول الربط والوثوق بعد التسيب .

(١) هذا حاصل الفصل فمما يتعلق بتواضع العبادة . وقوله (وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام الى قوله : الجهة الرابعة) حاصل للجهة الثالثة برمتها عبادتها وعادتها (٢) أى ولا فرق في القسمين بين العبادات والمعادن

(٣) كطلب الاطلاع على عالم الروحانيات بالعبادات على ما حققه . أما مثل قطع الشهوة بالصيام فمع كونه من هذا قد أحاله على ما تقدم من طلب الحفظ في بالعبادة . فليراجع

ويحمل الخلاف ؛ فإنه قد يقال : إذا كان لا يقتضى تأكيد المقصد الأصلي ، وقصد الشارع التأكيد ، فلا يكون ذلك التسبب موافقاً لمقصد الشارع ، فلا يصح . وقد يقال : هو وإن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضاً أنه غير مخالف ؛ لأنه يقصد احتتام رفع مقصد الشارع وضعه ، وإنما قصد في التسبب أمراً يمكن أن يحد بل معه مقصود الشارع . ويؤكد ذلك أن الشارع أيضاً بما يقصد رفع التسبب . فذلك شرع في النكاح الطلاق ، وفي البيع الإقالة ، وفي القصاص العفو ، وأما الغزل ، وإن ظهر لبدي الرأي أن هذه الأمور مضادة لقصد الشارع ^(١) ، لما كان كل منها غير مخالف له عيناً . ومثله ^(٢) ما إذا قصد بالنكاح قداء الوطء خاصة ، ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلي من التناسل . فليس خلافاً لقصد الشارع ؛ بل تقلم ، فكذلك غيره مما مضى تمثيله .

وليس من هذا أن المخالف لقصد الشارع بلا بد ، هو الاحتيال ^(٣) بالتسبب

(١) أى فلا يعول على ما ظهر يادى الرأي لما كان غير مخالف عيناً . فيكون

حيث صححنا

(٢) أى وهذا مثل ما إذا قصد الخ . فع كونه لم يقصد قصد الشارع بل قصد أمراً آخر وهو قضاء الوطر ، وهو قصد لا يخالف قصد الشارع عيناً فكان صحيحاً فكذلك ما هنا من الأمثلة السابقة من قصد المضارة أو أخذ مال المرأة بالنكاح . فيكون صحيحاً أيضاً مثله

(٣) لعل أصل العبارة هكذا : (وليس من هذا المخالف لقصد الشارع بلا بد ، وهو الاحتيال الخ) أى ليس من هذا النوع الذى أكد جوازه بما قرره ما يكون فيه التسبب حيلة للوصول به إلى غرض آخر بحيث يزول ما تسبب فيه بمجرد وصوله إلى غرضه ، كما تقدم في بيع الاتجال ، وكالجهة للفرار من الزكاة . فإنه لا يعد من هذا النوع الذى فيه الكلام هنا ، وهو ما لا يقتضى تأكيد المقصد الأصلي ولا رفعه ؛ لأن هذا في الحقيقة يؤدي إلى رفعه وانحرافه . وقوله (وأما إذا أمكن) يعنى وهو القسم الثالث هنا

(الجهة الرابعة) سكوت الشرع عن الإذن مع قيام الداعي ومن هنا حكم البدء ٤٠٩

عنى تحصيل الأمر ، على وجه يكون التسبب فيه عبثاً لا يحصل تحته شرعاً إلا بالتوصل إلى ما وراءه . فإذا حصل غل التسبب ، وانحرم من أصله ، ولا يكون كذلك إلا وهو منخرم شرعاً في أصل التسبب ، وأما إذا أمكن أن لا ينخرم أو أمكن أن لا يكون منخراً من أصله فليس يخالف للمقصد الشرعي من وجه ؛ فهو محل اجتهاد . ويبقى التسبب إن صحبه نهى محل نظراً أيضاً^(١) . وقد تقدم الكلام فيه . والله أعلم

﴿والجهة الرابعة﴾ - مما يعرف به مقصد الشارع - السكوت عن شرع التسبب^(٢) ، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المتقاضى له . وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضريين :

« أحدهما » أن يسكت عنه لأنه لاداعية له تقتضيه ، ولا موجب يقدر لأجله ؛ كانبوار الال التي حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها ، وإنما حدثت بعد ذلك ، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإحرازها على ما تقر في كلياتها . وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم ، كجمع المصحف ، وتدوين العلم ، وتضمين^(٣) الصنائع ، وما أشبه ذلك

(١) وهو ما أشار إليه كثير ابرجعة الصلاة في الدار المنصوبة

(٢) أى في الاعمال العادية . كتضمين الصنائع . وقوله (أو عن شرعية العمل)

أى في الاعمال العبادية ، كتدوين المصحف

(٣) ألم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم صاع ؟ بل كان . فالتنيل به غير واضح لأن الموجب إذا كان موجوداً فاما أن يكون قد أخذ حكماً من الشارع غير ما كان جارياً قبل ، أو لا . وعلى كل فهو حكم إما باقرار ما كان موجوداً أو تبدله . فلا يظهر عدد فيما نحن فيه إلا إذا كان خلا زمانه عليه السلام عما يتعلق بذلك . وهو بعيد

لما لم يحمله ذكر في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تكن من نوازل زمانه ، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها . فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال ، فالقصد الشرعى فيها معروف من الجهات المذكورة قبل (١)

« والثاني » أن يسكت عنه وموجبه المتخفى له قائم ، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان . فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص (٢) ؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العلى موحوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه ، كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ، ومخالفة لما قصده الشارع ، إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك ، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه

ومثال هذا سجود الشكر في مذهب مالك ، وهو الذى قرر هذا المعنى (٣) في العتبية من سماع أشهب وابن نافع ؛ قال فيها : وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر بحجبه فيسجد لله عز وجل شكراً . فقال : لا يفعل . ليس هذا مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق - فيما يذكرون - سجد يوم الجملة شكراً لله . أسمع ذلك ؟ قال : ما سمعت ذلك ، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبي بكر ، وهذا من الصلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم أسمع له خلافاً . قيل له : إنما نثلك لتعلم أنك فرد ذلك به . فقال : أتيتك بشيء آخر أيضاً لم تسمعه منى : قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المسلمين بعده ؛

- (١) أى في الجهة الثالثة . وهى ما لم ينص عليه وعلم بمسلك استقرى من النصوص
(٢) أى فهو تقرير لنفس ما كان جارياً واعتبار له . وأنت ترى أصل الكلام عام في العادى والعبادى ، ولكنه ساقى الكلام في هذا القسم مساق الخاص بقسم العبادة وهو الذى يقال فيه بدعة وغير بدعة
(٣) وهو الجهة الرابعة بما يعرف به مقصد الشارع

﴿الجهة الرابعة﴾ سكوت الشارع عن الإذن مع قيام الداعي ومن هنا حكم البدع ١١١

أسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هذا ؟ إذا جاءك ^(١) مثل هذا مما قد كان للناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء ، فعليك بذلك ؛ لأنه لو كان لذكر ، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم . فهل سمعت أن أحداً منهم سجد ؟ فهذا إجماع . إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه . هذا تمام الرواية . وقد احتوت على فرض سؤال والجواب عنه بما تقدم .

وتقرر السؤال أن يقال في البدع مثلاً إنها « فعل ما سكت الشارع عن فعله ، أو ترك ما أذن في فعله » . أو تقول : « فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه ، أو ترك ما أذن في فعله ، أو أمرٌ خارج عن ذلك ^(٢) » . فالأول ، كوجود الشكر عند مالك ، حيث لم يكن ثم دليل على فعله ، والدعاء بهيئة الاجتماع في أدير الصلوات ، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات « والثاني » كالصيام مع ترك الكلام ، ومجاهدة النفس بترك ما كولات معينة « والثالث » كما يجاب شهرين متتابعين في الظهار لواجد الرقة .

وهذا الثالث مخالف للنص الشرعي ، فلا يصح بحال . فكونه بدعة قبيحة بين وأما المربان الأولان - وهما في الحقيقة فعل أو ترك لما سكت الشارع عن فعله أو تركه - فنأين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنها مما يخالف المشروع ؟ وهما

(١) هذا إلى آخر الكلام هو الزائد عن مضمون ما أجاب به أولاً ، وبه يظهر قوله (بشئ آخر لم نسمعه مني . راجع الجزء الثاني من الاعتصام في فصل (ثم أتى بما أخذ آخر من الاستدلال الخ) تجد اختلافاً في اللفظ يؤدي إلى بغض الاختلاف في المعنى (٢) الإشارة لفعل ما سكت عنه وترك ما أذن فيه . فإن إيجاب شهرين متتابعين في الظهار لواجد الرقة ليس مما سكت عنه الشارع ، بل هو ضد لما نص عليه الشارع . وقوله (أو أمر خارج عن ذلك) هذا ما زادت به العبارة عن سابقتها

لم يتواردا^(١) مع المشروع على محل واحد ، بل هما في المعنى كالمصالح المرسلة^(٢) ، والبدع إنما أحدث لمصالح يدعيها أهلها ، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع ، ولا لوضع الأعمال . أما القصد فسلم بالفرض^(٣) ، وأما الفعل فلم يشرع الشارع^(٤) فعلاً نوقض بهذا العمل المحدث ، ولا تركاً لشيء فعله هذا المحدث ، كترك الصلاة ، وشرب الخمر ، بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عند الشارع ، والمسكوت من الشارع لا يقتضى مخالفة ، ولا يفهم^(٥) للشارع قصداً معيناً دون ضده وخلافه . فإذا كان كذلك رجعنا الى النظر في وجوه المصالح ؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه ، وإعمالاً للمصالح المرسلة ؛ وما وجدنا فيه مفسدة تركناه ، إعمالاً للمصالح أيضاً ؛ وما لم نجد فيه هذا ولا هذا فهو كائر المباحات ، إعمالاً للمصالح المرسلة أيضاً — فالخلاص أن كل محدثة يفرض ذمها تساوى المحدثه المحموده في المعنى^(٦) . فواجه ذم هذه ومدح هذه ؟ ولا نص يدل على مدح ولا ذم على الخصوص .

(١) لأنه لا مشروع في هذا الفرض . وهو توجيه لانكار الأمرين معا
(٢) أى التي لم يرد من الشارع فيها نص أو دليل بخصوصها ، فهي رسالة عن الدليل
(٣) لأن فرض الكلام أنه وجد مقتضى للفعل مثلاً أو للترك ، كحصول النعمة المستحقة للشكر في سجوده . فلا مخالفة للقصد ، لما علمناه سابقاً في (الجهة الثانية بما يدل على قصد اشارة)

(٤) أى وهو أصل الفرض أيضاً
(٥) هذه الزيادة لا حاجة إليها ، لأنه وإن كان المسكوت لا يفهم للشارع قصد معين فيه ، ولكن أصل الموضوع أن قصد الشارع في هذه المسائل مسلم أنه يوافق البدعة ، كشكر النعم المطلوب بوجه عام في موضوع سجود الشكر . وأن مقتضى موجود ولكنه لما لم يشرع له الحكم دل على أنه لازائدهما هو مقرر فيه . ولا يعب عنك أن المصالح المرسلة إنما تجرى في غير العبادات
(٦) أى في المصلحة والحكمة ، لأن الفرض أن الجميع في المصلحة التي عرف اعتبار الشارع لها . وأى فرق بين سجود الشكر وجمع المصنف ؟ أو بين الاجتماع للدعاء أديار الصلوات وتدوين العلم ؟ وكلاهما عون على الخير

(الجهة الرابعة) سكوت الشرع عن الاذن مع قيام الناعي ومن هنا حكم البدع ٤١٣

وتقرر الجواب ما ذكره مالك ، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا -- إذا وجد المعنى المتقضى للفعل أو الترك -- إجماعٌ من كل ساكت على أن لا زائد على ما كان . وهو غاية في هذا المعنى . قال ابن رشد : الوجه في ذلك أنه لم يره مما شرع في الدين -- يعني سجود الشكر -- لا فرضاً ولا نفلاً ؛ إذ لم يأمر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ولا فعله ؛ ولا أجمع للمسلمون على اختيار فعله ، والشرائع لا تثبت إلا من أحد هذه الوجوه -- قال : واستدلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بأن ذلك لو كان لقل ، صحيح ؛ إذ لا يصح أن تتوفر دواعي المسلمين على ترك فعل شريعة من شرائع الدين ، وقد أمروا بالتبليغ -- قال : وهذا أصل من الأصول ، وعليه يأتي إسقاط الزكاة من التخصّر والبقول ، مع وجوب الزكاة فيها بعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم : « فيما سَقَت السماء والميونُ والبَعلُ العُشْرُ . وفيما سقى بالنبعِ نصفُ العُشْر » ^(١) لأننا نزلنا ترك فعل أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة منها كالسنة القائمة في أن لا زكاة فيها ، فكذلك نزل ترك فعل السجود عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشكر كالسنة القائمة في أن لا سجود فيه . ثم حكى خلاف الشافعي والكلام عليه . والمقصود ^(٢) من المسألة توجيه مالك لها من حيث إنها بدعة ، لا توجيه أنها بدعة على الإطلاق

(١) أخرجه النسائي وأبو داود وابن ماجه

(٢) أي مقصود المؤلف من نقل ما ذكر عنه في السؤال والجواب معرفة طريفته في توجيهه وبيان معنى كونها بدعة . يعني بأخذ منه القاعدة العامة التي يريد تأصيلها هنا وهو أن البدعة ما كان المتقضى لها موجوداً في دينه صلى الله عليه وسلم ولم يشرع لها حكماً زائداً ، فيعلم أن السكوت دليل على أن فضله الوقوف عند هذا الحد . ونسب غرض المؤلف العناية ببيان أن سجود الشكر بدعة . بل الذي يعنيه هو طريقة مالك في بيان بدعتها وكأن هذا شبهة من تأييد كونها بدعة . للاحاديث الواردة في سجوده صلى الله عليه وسلم شكراً . راجع المنتقى في باب السهو

وعلى هذا النحو جرى بمذهب في تحريم نكاح المحال وأنها بدعة منكرة ،
من حيث وجد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضى للتخفيف والترخيص
للزوجة ، بإجازة التحليل أيراجعاً كما كانا أول مرة ، وأنه لما لم يشرع ذلك مع
حرص امرأة رفاعة على رجوعها اليه دل على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا
لغيرها . وهو أصل صحيح ، إذا اعتبر وضع به الفرق بين ما هو من البدع وما ليس
منها ، ودل على أن وجود المعنى المقتضى مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع
إلى عدم الإيابة على ما كان موجوداً قبل ، فإذا زاد الزائد طهر أنه مخالف لقصد
الشارع فيبطل

فهرس الجزء الثانى

من كتاب الموافقات وشرحه

كتاب المقاصد

المقاصد قسمان : مقاصد الشارع ومقاصد المكلف

القسم الأول مقاصد الشارع

صفحة

- ٥ مقاصد الشارع من وضع الشريعة أربعة أنواع : مقاصد وضع الشريعة ابتداء ، ومقاصد وضعها للافهام ، ومقاصد وضعها للتكليف ، ومقاصد وضعها للامثال .
- ٦ (مقدمة) فى إثبات أن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة حفظ مصالح العباد عاجلا وآجلا

الرقم	النوع الاول	الصفحة
٨	مقاصد وضع الشريعة ابتداء وفيه ثلاث عشرة مسألة :	
١٦	المسألة الأولى : (المقاصد إما ضرورية أو حاجية أو تحسينية) - وأمثلة كل منها فى العبادات والمعاملات	
١٢	المسألة الثانية : (ولكل من هذه المراتب مكمالات)	
١٣	المسألة الثالثة : (لا يعتبر التكملة إذا عادت على الأصل بالإبطال)	
٢٥	المسألة الخامسة : (ليس فى الدنيا مصلحة محضة . ولا مفسدة محضة . والمقصود للشارع ما غلب منهما)	
٣٠	(فصل) وإذا تعارضنا نظر فى التساوى والتراجع	
١٦	المسألة الرابعة : (الضروريات أصل للحاجيات والتحسينات)	
	فيلزم من اختلافها اختلافها . وقد يحصل العكس أيضا	

صفحة	صفحة
٥٨ (المسألة الثانية عشرة)	٣٢ (المسألة السادسة)
(هذه الشريعة معصومة من الضياع والتبديل)	(وأما فى الآخرة فحضر الخير أو محض الشر للمخلدين)
٦١ (المسألة الثالثة عشرة)	وهذا لا ينافى تفاوت الدرجات والدرجات
(لابد من المحافظة على الجزئيات لاقامة الكليات)	٣٧ (المسألة السابعة)
٦٤ النوع الثانى	(المقاصد الشرعية لا تنغرم ، بل هى كلية أبدية)
مقاصد وضع الشريعة للأفهام وفيه خمس مسائل	٣٧ (المسألة الثامنة)
٦٤ (المسألة الأولى)	(المصالح والمفاسد ليست تابعة لأهواء النفوس)
(هذه الشريعة عربية ، فعلى أسلوب العرب تفهم)	٤٠ (فصل) وينبى على ذلك قواعد :
٦٦ (المسألة الثانية)	(منها) تقييد قولهم إن الأصل فى المنافع الأذن وفى المضار المنع
(اللغة العربية تشارك سائر اللسان فى المعانى الأولى . ولها معان ثانوية تخصها)	٤٢ (ومنها) دفع إشكال القرائى على ضابط المصلحة والمفسدة
٦٨ (فصل) ومن الجهة الثانية تنعذر ترجمتها لا من الجهة الأولى	٤٧ (ومنها) تقييد بعض النصوص
٦٨ (فصل) والجهة الثانية مكتملة للأولى	٤٨ (ومنها) إبطال ما قيل أن مصالح الدنيا تدرك بالعقل
٦٩ (المسألة الثالثة)	٤٩ (المسألة التاسعة)
(هذه الشريعة أمة لا تخرج عما ألفه الأميون .)	(فى بيان الدليل القاطع على اعتبار الشارع لهذه المقاصد الثلاثة)
— بيان الشارع أن هذه القاعدة لا تؤخذ على إطلاقها ، وإنما تجرى فى حدود معينة	٥٢ (المسألة العاشرة)
٧١ (فصل) فى بيان ما كان للعرب به	(تخلف الحكم أو الحكمة فى بعض الجزئيات لا يقدح فى كلية المقاصد)
	٥٤ (المسألة الحادية عشرة)
	(الأحكام مبنية على المصالح عند الضرورة والمختصة جميعا)

صفحة	صفحة
١٠٧	عناية من العلوم، وأن القرآن آتى عليها بالقرير أو التعديل أو الإبطال أو الزيادة النح
مقاصد وضع الشريعة للتكليف.	٧٩ (المسألة الرابعة)
وفيه اثنا عشرة مسألة	في قواعد تنبئ على ما تقدم
١٠٧ (المسألة الأولى)	(منها) أنه ليس كل العلوم لها أصل في القرآن كما زعم كثير من الناس
(شرط التكليف القدرة)	- ومناقشة الشارح لهذه النقطة -
١٠٨ (المسألة الثانية)	٨٢ (فصل) ومنها - اجتناب التعمق في اللسان حيث تترخص العرب
(فلا تكليف بالأوصاف الجلية كشهوة الطعام)	٨٥ (فصل) - ومنها - أنه يتول فهم القرآن على المعاني المشتركة للجمهور
١٠٩ (المسألة الثالثة)	٨٧ (فصل) - ومنها - أن تكون العناية بالمعاني التركيبية لا الافراية
(ما ترده بين الجليل والكسي كالشجاعة والحب والغضب والاثانة لله حكم نوعه ، والظاهر أن هذه من الجليل فلا يكلف بها بل بمبادئها أو آثارها)	٨٨ (فصل) - ومنها - أن يكون التعريف في التكليف بالتقريب لا بالتدقيق
١١١ (فصل) وكذلك سائر أحوال الباطن	٩١ - وفي تأويل ما نقل عن السلف من التدقيق، والجواب عن تفاوت المراتب في الفهم
١١١ ب المسألة الرابعة	٩٤ - استطراد في سياسة التشريع -
(هل يتعلق الحب والثواب والغض والعقاب بالأوصاف الجلية ؛ أما الحب والبغض فيتملنان بها . أما الثواب والعقاب فيحل نظر)	٩٥ (المسألة الخامسة)
١١٩ (المسألة الخامسة)	هل تستفاد الأحكام من المعاني الثانوية أيضا ؛
(هل يتمتع التكليف بالشاق كما لا مكلف بما لا يطاق ؛)	هذا عمل نظر، ذكر فيه أدلة أطرفين وبين تعارضها وأن الاقرب القول بالنفي .
الجواب بالتفصيل نعم لأوجه المشقة هي أربعة أوجه :	١٠٣ (فصل) نعم قد تستفاد منها آداب شرعية لأن جهة الوضع . بل من جهة الناس والتأديب بآداب القرآن ومثل لذلك بسبعة أمثلة
الوجه الأول مشقة ما لا يطاق . وهي مانعة من التكليف	

صفحة	صفحة
١٢١	(المسألة السادسة)
	(الوجه الثانى المشقة الخارجة عن المعتاد ، وهي مائة من التكليف أيضاً)
١٢٣	(المسألة السابعة)
	(الوجه الثالث المشقة الزائدة على المعتاد . وهي غير مائة من التكليف ولا مقصورة منه)
١٢٨	(فصل) وينبئ على هذا أن للمكلف قصد العمل الشاق لا قصد المشقة
١٣٣	(فصل ثان) وينبئ أيضاً أنه ليس للمكلف الدخول فى المشقة باختياره .
١٣٦	(فصل ثالث) الحرج مرفوع لسببين : السبب الأول خوف الضرر أو الملل . فن خف عليه ما ينقل على غيره أيسر له احتماله
١٤٣	(فصل رابع) السبب الثانى خوف تعطيل الأعمال الشرعية الأخرى . فأما من أمن ذلك فلا بأس أن يبلغ جهده فى العبادة
١٤٨	(فصل خامس) كما أن الشارع لا يقصد بالمكلف المشقة فى الأمور لا يقصدها فى المنهيات
١٥٠	(فصل سادس) فى مشقة الابتلاء بالاعداء والأمراض ، ونحوها مما هو خارج عن التكليف هل يؤمر المكلف برفضها ؟ فى الجواب تفصيل
١٥٣	(المسألة الثامنة)
	(الوجه الرابع مشقة مخالفة الهوى . وهي مقصورة بالتكليف)
١٥٣	(المسألة التاسعة)
	(المشقة الأخرى غير مقصورة أيضاً)
١٥٤	(المسألة العاشرة)
	(وكذلك المشقة العائدة على غير المكلف)
١٥٦	(المسألة الحادية عشرة)
	(المشقة العادية كما لا يطلب وقوعها لا يطلب رفضها وإن عظمت)
١٥٩	(فصل) فى الفرق بين الحرج العام والحرج الخاص ، ويان معنى قولهم : إذا ضاق الأمر اتسع .
١٦٣	(المسألة الثانية عشرة)
	(التكليف جارية على الحد الأدنى . فأن مالت بالمكلف إلى أحد الطرفين قائما يكون ذلك لى تنقل المكلف من العرف الآخر إلى الوسط)
١٦٧	(فصل) ضرف التشديد والرجح لمن غلب عليه الانحلال فى الدين . وطرف التخفيف والترخيص لمن غلب عليه التشدد
١٦٨	النوع الرابع
	مقاصد وضع الشريعة للائتمال . وفيه عشرون مسألة

صفحة	صفحة
الكفاية مايراعى فيه الحظ . ومنها ما يأخذ طرفاً من الأمرين (المسألة الرابعة) ١٨٦	(المسألة الأولى) ١٦٨ (القصد من التشريع اخراج المكلف عن داية الهوى)
(ما روعى فيه الحظ ولكنه تجرد عنه بالنية هل يبطى حكم المجرد شرعاً) (المسألة الخامسة) ١٨٦	١٧٣ (فصل) ويبنى على هذا قواعد : (منها) بطلان العمل المبني على الهوى
(اذا روعيت المقاصد الاصلية في العمل فلا إشكال في صحته ، بل قصد ما أقرب الى الاخلاص (فصل) ٢٠٢	١٧٤ (فصل ثان) ومنها - أن اتباع الهوى في المحمود طريق الى الذموم
وبهذا القصد يصير العمل عبادة وإن كان عادة ٢٠٤	١٧٦ (فصل ثالث) - ومنها - أن متبع الهوى كالمرأى يتخذ الأحكام آلة لاقتصاص أغراضه
(فصل ثالث) وهو يصير المتدوب واجبا (فصل ثالث) وهو أجمع لمقاصد الشارع فيكون الثواب أجزل ٢٠٦	(المسألة الثانية) ١٧٦ (المقاصد الشرعية ضربان : أصلية وثابتة . فالأصلية لا يراعى فيها حظ المكلف ، سواء أكانت عينية أم كفاية . بخلاف الثابتة) - ومن هنا منعت الاجارة على العبادات العينية ، وحرم على القاضى أخذ أجر من المتقاضين -
(فصل خامس) وأصول الطاعات في مراعاة تلك المقاصد (المسألة السادسة) ٢٠٧	(المسألة الثالثة) ١٨٠ (من سنن التشريع ألا يؤكد الطلب فيما يوافق المخطوط كالأكل والترب ، انكالا على الجيلة ، وأن يؤكد الطلب إذا خالف حظ النفس . كالعبادة والنظر في مصالح الغير)
(في حكم مراعاة المقاصد التابعة وحدها أو مع الاصلية ، وهل إذا روعينا معاً يقدح ذلك في الاخلاص ؟) والجواب بالتفصيل بين العبادة والعادة ، وبين الحظ الاخرى والدينوى ، وأن قصد الحظ الاخرى بالعبادة غير قاذح ، وأما قصد الحظ الدينوى مع الامتثال فهو إما قاذح أو غير قاذح فيه .	١٨٣ (فصل) تقع كل من المقاصد الاصلية والتابعة في طريق الاخرى ١٨٥ (فصل ثان) ومن المقاصد الاصلية

صفحة	صفحة
٢٠٩ (منها) أن الكرامات لها أصل في المعجزات	٢٢٢ (فصل ثان) وأما قصد الحظ الديني بالمعادات فهو صحيح أيضاً
٢٦٣ (فصل) (ومنها) بطلان الكرامات التي لا أصل لها في المعجزات	٢٢٧ (فصل ثالث) ونعني بالصحة فيما خالف قصد الشرع الصحة الفقهية أي في الآثار الدنيوية
٢٦٣ (فصل) (ومنها) جواز العمل بمقتضى الكرامات	٢٢٧ ﴿المسألة السابعة﴾
٢٦٦ ﴿المسألة الحادية عشرة﴾ (أنما يجوز العمل بمقتضى الكرامة ما لم تعارض حكماً شرعياً)	(في بيان ما يقبل الثبوت من الاعمال وما لا يقبلها وما يختلف فيه)
٢٧٣ (فصل) في أمثلة للوائح التي يصح العمل فيها بمقتضى الكرامة	٢٤٠ (فصل) في بيان منشأ الاختلاف في هية الثواب
٢٧٥ ﴿المسألة الثانية عشرة﴾ (الشرعية هي المرجع في أحكام الباطن كما أنها هي المرجع في أحكام الظاهر)	٢٤٢ ﴿المسألة الثامنة﴾
٢٧٨ (فصل) في بيان كيفية عرض المكاشفات على الشرعية	(من مقصود الشارع المداومة على العمل)
٢٧٩ ﴿المسألة الثالثة عشرة﴾ (الاحكام تابعة للعرائد الشرعية أو الوجودية) فلو تثيرت الانظار في الأولى لم تتغير أحكامها بخلاف الثانية فيتم الحكم بها	٢٤٣ (فصل) ومن هنا حكم ما التزمه الصوفية من الأوراد
٢٨٣ ﴿المسألة الرابعة عشرة﴾ (الاحكام تابعة للعرائد الشرعية أو الوجودية) فلو تثيرت الانظار في الأولى لم تتغير أحكامها بخلاف الثانية فيتم الحكم بها	٢٤٤ ﴿المسألة التاسعة﴾
(فصل) واختلاف الأحكام باختلاف العوائد ليس اختلافاً في أصل الخطاب	(الشرعية بحسب المكلفين كلية عامة)
	٢٤٧ (فصل) وهذا الأصل يتضمن فوائد:
	(منها) إثبات القياس - (ومنها) الرد على من زعم أن الصوفية يباح لهم ما لا يباح لغيرهم
	٢٤٩ ﴿المسألة العاشرة﴾
	مزايا الرسول ومما قبله عامة للأمة
	٢٥٦ (فصل) وهذا الأصل ينو على قواعد:

فهرس الجزء الثانى من الموافقات

صفحة	صفحة
٢٨٦	المسألة الخامسة عشرة ﴿
(العوائد معتبرة للشارع قطعاً)	
٢٨٨	(فصل) فإن انخرقت بعبادى فلها
حكم العادات	
٢٩٢	(فصل) وإن انخرقت بغير جنس
العادات ردت الى العادات	
٢٩٧	المسألة السادسة عشرة ﴿
(العوائد الكلية لا تختلف فى الاعصار ،	
فيقتضى بها على الماضى والمستقبل .	
مخلاف العوائد الجزئية)	
٢٩٨	المسألة السابعة عشرة ﴿
(فى أن الطاعات والمعاصى تعظم لعظم	
مصالحها أو مفاسدها)	
٣٠٠	المسألة الثامنة عشرة ﴿
(الاصل فى العبادات التعبد والزمام	
النص)	
٣٠٥	فصل بالاصل فى العادات التعليل
والقياس	
٣٠٧	(فصل ثان) فاذا وجد التعبد
فى العادات لزم اتباع النص	
٣١٠	المسألة التاسعة عشرة ﴿
(لا يتخلو العادات عن التعبد أيضا)	
٣١٧	(فصل) لا يتخلو حكم شرعى عن
حق الله وحق العبد عاجل أو آجل	
٣١٨	(فصل ثان) وأما من حيث حق
الله وحق العبد فى العاجل فثلاثة	
أقسام : حق الله خالصا ، وما غلب	
فيه حق الله ، وما غلب فيه حق العبد	
٣٢١	المسألة العشرون ﴿
(الشريعة موضوعة لبيان وجه	
شكر النعم والاستمتاع بها)	

القسم الثانى من المقاصد

مقاصد المكلف وفيه اثنا عشرة مسألة

٣٢٣	المسألة الأولى ﴿
(الاعمال بالنيات)	
٣٣١	المسألة الثانية ﴿
(المطلوب من المكلف موافقة قصده	
لقصد الشارع)	
٣٣٢	(فصل) ينبغي للناظر الرجوع الى
ما تقدم فى كتاب الاحكام	
٣٣٣	المسألة الثالثة ﴿
(كل عمل قصد به غير ما قصد الشارع	
فيه باطل)	
٣٢٧	المسألة الرابعة ﴿
(فى حكم من قصد المخالفة فوافقه فى	
العمل ، أو قصد الموافقة لخالف)	
٣٤٨	المسألة الخامسة ﴿
(فى الفعل يكون مصلحة النفس	
ومضرة بالنفس)	
٣٤٤	المسألة السادسة ﴿
(ليس على أحد أن يقوم بمصالح	
غيره العينية إلا بعد الضرورة)	
٣٦٦	المسألة السابعة ﴿
(من كلف بمصالح غيره وجب على	

صفحة	صفحة
٣٨٥	المسلمين القيام بمصالحه (
(المسألة الثانية عشرة)	٣٦٧ (فصل) وإنما يكون ذلك من بيت
(الحيل مفوتة للمصالح المقصودة	المال ونحوه
من التشريع . ولذلك منعت)	٣٦٩ (فصل ثان) هل يطلب من المكاف
(فصل) وأما الحيل التي لا تناقض	أن يقوم بالمصلحة العامة ولو كان في
مصلحة شرعية فهي جائزة . وما	ذلك تلف نفسه ؟ خلاف والأرجح
احتمل اختلف فيه	الاثار
(فصل ثان) في بيان الجهات التي	٣٧٢ (فصل ثالث) وقد تلى المفسدة
تعرف بها مقاصد الشارع على	بجانب المصلحة العظمى
الحد الأوسط	٣٧٣ (المسألة الثامنة)
(الجهة الأولى) صريح الأمر أو	(ما شرع لمصلحة فللمكلف قصد
النهى الابتدائى	ما عقل منها ، وله قصد ماعسى أن
(الجهة الثانية) اعتبار العلل	يكون قصد الشارع من المصالح ، وله
بمسالكها المعروفة . فان لم تعلم فالتوقف	قصد مجرد الامتثال . وهذا أفضل (
(الجهة الثالثة) النظر في المصالح	٣٧٥ (المسألة التاسعة)
التابعة : فاكان منها مؤكدا للمصالح	(للبعد الخيرة في إسقاط حقه ،
الأصلية فهو مقصود ، وما لا فلا	لا في إسقاط حقوق الله)
(فصل) وهذا النظر الأخير مجرى	٣٧٨ (المسألة العاشرة)
يجرى في العبادات أيضا	(في تعريف الحيل وذكر أمثلة منها)
(الجهة الرابعة) سكوت الشرع	٣٨٠ (المسألة الحادية عشرة)
عن الاذن مع قيام الداعى للاذن .	(الحيل في الدين ممنوعة بالكتاب
ومن هنا حكم البدع	والسنة والاجماع)
تم الفهرس	

استدراك الأغلبيط الطبيعية الى بالن

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٥	٢	الموارث	الموارث
٢٠	٣	على رأس من ولد	على من ولد
٢٣	٧	في ذلك الواجب ، فكذلك	في ذلك الواجب . ولو أدخل الانسان بركن من أركان الواجب بغير عذر بطل أصل الواجب ، فكذلك
٢٨	١٢	مالا يطلق	مالا يطلق
٣٨	٢	أنه الشريعة	من أن الشريعة
٤١	٣	بحسب شخص	أوبحسب شخص
٤١	٦	من المضار	من مضار
٤٦	٤	إليه	من إليه
٥٣	٥	إذا ثبت فتخلف	إذا ثبت كلياً فتخلف
٦١	١٩	فيها قد جاء حتماً	فيها قد جاء حتماً
٧٤	١٥	لكن وجه جامع	لكن على وجه جامع
٨٣	٧	بين القرائين	بين القرائين
٩٥	٧	وجزئية وجزئية	وجزئية جزئية
٩٦	٦	مرجح فليست	مرجح وذلك كله باطل . فليست
١١٠	١	(ولا تموتن وأنتم مسلمون)	(ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون)
١١٨	٦	على العمل	على الفعل
١٢٠	١١	اصلاح الفقهاء	اصلاح الفقهاء
١٢٦	١٢	في طريقها	في طريقها

استدراك الأغاليط المطبعية التي بالمتن

صفحة	سطر	خطاً	سواب
١٣٧	٧	ساويتين	ساريتين
١٣٨	٩	فيؤثر أو في غيره	فيؤثر فيه أو في غيره
١٥١	٨	ممتبرا	معتبرا
١٥٣	١١	ليعت	ليست
١٥٤	٣	المطلوب	المطلب
١٥٦	٣	دني أو دنيوى	دني أو دنيوى
١٧٢	١٩	اقتضاء الذوى	اقتضاء الهوى
١٧٣	١٨	الامر والنهى	الامر أو النهى
١٧٥	٦	الالتذاذ	الالتذاذ
١٨٤	١٣	ويتكلموا	ويتكفلوا
١٩٣	٨	أهل بيت	أهل بيت
١٩٣	٢١	بمد نفسه	بمد نفسه
١٩٩	١١ و ١٢	فلما	قلما
٢٠٠	١٥	فأن لا يلزم	فانه لا يلزم
٢٠٥	١	وأولها	وأولها وأولها
٢٠٨	١٩	فصبغ	فصنع
٢١٠	١٦	تحريك	تحريف
٢٢٣	١	(هو جعل	(هو الذى جعل
٢٥٥	٥	» من آذى وليا	» من آذى لى وليا
٢٦٧	١٠	نقض الأحكام	نقض الأحكام
٢٧٦	١٣	مدارك آخر	مدارك آخر
٢٨٢	١٥	أباب الموائد	أرباب الموائد
٢٨٣	١٩	فانجزه	فانجزه

استدراك الأغاليط المطبعية إلى بالن

صواب	خطأ	سطر	صفحة
فقد تكون تلك العوائد	فقد تكون العوائد	٤	٢٨٤
أبي يزيد	أبي زيد	٩	٢٨٩
التنوب	التوب	٢١	٢٩٩
« أحدها »	« أحدهما »	١٢	٣١٣
فيتميز على ذلك	فيتميز ذلك	٢	٣٢٨
معيراً	معيراً	١٢	٣٣٤
امثال أمر الله	امثال الله	١٠	٣٣٧
ودفع الدفع	دفع الدفع	٢١	٣٥٢
إذ كان	إذا كان	٣	٣٥٤
والوالد	والولد	٨	٣٦٦
المحاسب	المحاسب	٣	٣٧٣
لغير الله فيه نصيب	لغير الله نصيب	١٤	٣٧٧
أماها ^(١) وقال	أماها ^(١) وقال	١	٣٨٣
أبلغني زيد	أبلغني زيد	٣	٣٨٤
هناله وجهان	هنا وجهان	١٥	٣٩٤
كان في الناس	كان للناس	١	٤١١

استدراك الأغلط المطبعية التي بالشرح

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٨	٦	جانب بها العدم	جانب العدم
١٠	٤	اقتطاع	اقتطاع
١٠	١٣	من الأمم	في الأمم
٢٠	٤	بما ليس رسنا	بما ليس ركننا
٥٢	٤	إلى أن لا بد	إلى أنه لا بد
٥٤	٤	أهم منه	أعم منه
٧١	١	وبالزامهم	بالزامهم
٧٩	٢	ولم يكن	ولو لم يكن
٨٩	٤	الاعواج	الاعوجاج
٩٩	٦	منها يأخذ منه حكم	منهما يؤخذ منه حكم
٩٩	١٠	الصيغة موضوع	الصيغة موضوعة
١٥٣	٤	مق حذ	حق من
١٨٢	٢	من جهة للطبع	من جهة الطبع
١٩٤	٤	في داره	في دارى
٢٣٣	١٠	وعزه الألوامى	وعزاه الألوامى
٢٣٥	٢	ثم يطرح	ثم طرح
٢٥٠	٣	ثلاثة وعشرون	ثلاث وعشرون
٢٦٥	١١	البرقانى	البرقانى
٢٨٨	٢	في أمثاله	في مثاله
٣٠٢	١٦	فاذا أذنت	فاذا دنت
٣٠٥	٣	ويرفع الحرج	ويقع الحرج
٣١٤	١	ويصح	لا يصح
٣٢٠	٩	فالصلاة تنفك	فالصلاة تنفك
٣٢٩	٧	تصح العقد وإن وجب	صح العقد ووجب
٣٢٩	١١	(وإن لم يقصد)	(وإن لم يتصدوه)
٣٣٠	٥	وملاحظ له	وملاحظ له
٣٨٤	٢	إسناده حسن	إسناده جيد
٣٨٧	٥	إذا عارضت	إذا عارضت

